

Hadis-Hadis Dalam Kitab *Hidāyah Al-Sālikīn* (Kajian *Sanad* dan *Matn*)

HADIS-HADIS DALAM KITAB *HIDĀYAH AL-SĀLIKĪN* (Kajian *Sanad* dan *Matn*)

Akhmad Sagir

Dekan Fakultas Dakwah dan Komunikasi (Periode 2012-2016)

IAIN Antasari Banjarmasin

Email: akhmad_sag@yahoo.com

Abstract

This paper provides an overview and explanation relating to the quality of the existing 190 hadiths in Hidāyah al-Sālikīn of Sheikh Abdus Samad al-Palembani and 51 hadiths added by Shamsuddin Siddiq in the edited book. This research is significant to answer the doubts about the quality of existing hadiths in this book, while this book is very popular and used as a reference in a large community. The study shows that the book consists of different quality of hadiths from sahih, hasan, dhaif and mawdu.'

Keywords: Kritik Sanad dan Matn, Kualitas Hadis, Nukilan tambahan, Hidāyah al-Sālikīn.

A. Pendahuluan

Hadis Rasulullah Saw. merupakan sumber utama kedua ajaran Islam setelah al-Qur'an.¹ Ia bukan ungkapan-ungkapan biasa, pesan-pesan atau pun perilaku yang lahir dari seorang nabi dan rasul saja, tetapi juga sebagai *bayān tafsīr* (keterangan penafsiran) atau *bayān tafṣīl* (keterangan perincian)² terhadap isi kandungan ayat-ayat al-Qur'an yang masih bersifat universal atau *mujmal*.³

¹ 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *al-Sunnah fī Makānatihā wa fī Tārīkhīhā* (Mesir: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1967), hlm. 26.

² Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ 'Ulūmuh wa Muṣṭalahuh* (selanjutnya ditulis 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ*) (Beirut: Dār al-Fikr, Ed. ke-3, 1409 H/1989 M), hlm. 46.

³ Kata *Mujmal* berarti kata yang hanya dapat diketahui maksudnya dengan

Para ulama pada umumnya berpendapat bahwa hadis⁴ ialah semua perkataan (sabda), perbuatan, *taqrīr*⁵ dan hal-hal lain yang disandarkan kepada Nabi Muḥammad Saw.⁶ Sedangkan ulama yang lain menyatakan bahwa hadis adalah segala pernyataan, perbuatan dan *taqrīr* nabi yang berhubungan dengan hukum atau yang layak dijadikan syariat.⁷

Penelitian terhadap hadis menjadi sangat penting karena erat hubungannya dengan otoritas atau posisinya sebagai *hujjah* dalam menentukan dan membentuk suatu hukum, amalan dan peradaban Islam. Oleh karena itu, kajian tentang hadis pada bagian bertujuan menemukan hasil atau hukum dilihat dari kualitasnya (*ṣaḥīḥ*, *ḥasan* dan *ḍaʿīf*), yakni kaitannya dengan hadis yang terdapat dalam sebuah kitab yang menjadi pegangan dan rujukan umat.

Dalam konteks Indonesia, sejarah mencatat bahwa di Palembang Sumatera Barat Indonesia, ada seorang ulama besar

keterangan kata yang lain karena adanya kemiripan atau kesamaan makna. Lihat al-Sayyid al-Syarīf ʿAlī al-Jurjānī al-ḥanafī, *al-Taʿrīfāt* (Ttp: tp, 1357 H/1938 M), hlm. 180.

⁴ Kata hadis berasal dari bahasa Arab; *al-ḥadīṣ*, jamaknya *al-aḥādīṣ*, *al-hidsan* dan *al-ḥudṣān*. Baik dari aspek bahasa maupun istilah, para ulama memberikan paparan yang beragam. Lihat selengkapnya: Muḥammad ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab* (Mesir: Dār al-Misriyah, t.th), hlm. 436-439; M. Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis* (Bandung: Angkasa, ed. ke-1, 1991), hlm. 2.

⁵ Kata *taqrīr* adalah bentuk masdar dari kata kerja *qarrara*. Dari segi bahasa berarti penetapan, pengakuan, atau persetujuan. Seperti perbuatan ataupun u'apan para sahabat yang diketahui oleh Rasulullah dan baginda pun tidak menegurnya atau bahkan membenarkannya. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, VI, hlm. 394.

⁶ ʿAjjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ* hlm. 28. Menurut Ibn al-Subkī (w. 771 H/1370 M.), pengertian hadis seperti ini juga disebut dengan istilah *al-sunnah*, yakni semua perkataan dan perbuatan Nabi Muḥammad Saw.. Ibn al-Subkī tidak memasukkan *taqrīr* Rasulullah sebagai bagian dari definisi hadis dengana lasan karena *taqrīr* telah termasuk dalam *afʿāl* (segala perbuatan); apabila kata *taqrīr* dinyatakan secara eksplisit (nyata), maka rumusan definisi akan menjadi *gair mānīʿ* (lihat Syuhudi, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hlm. 24; lihat juga al-Bannānī, *Ḥasyiyah ʿalā Syarḥ Muḥammad ibn Aḥmad al-Maḥallī ʿalā Matn al-Jawāmiʿ li al-Imām Tāj al-Dīn ʿAbd al-Waḥḥāb ibn al-Subkī* (T.tp.: Dār Ihyaʾ al-Kutub al-ʿArabiyah t.th), II, hlm. 94-95.

⁷ ʿAjjāj al-Khaṭīb, *al-Sunnah Qabla al-Tadwīn* (Kairo: Maktabah Wahbah, ed. ke-1, 1383 H/1963 M), hlm. 16 dan Muṣṭafā al-Sibaʿī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrīʿ al-Islāmī* (Kairo: al-Dār al-Qaumiyyah, 1966), hlm. 59.

yang diakui sebagai tokoh dan pelaku sejarah yang sangat berjasa terhadap perkembangan Islam di daerah Palembang, yaitu Syekh Abdus Samad al-Palembani (1710-1812 M). Saifuddin Zuhri, Menteri Agama Republik Indonesia (1962-1967) menyebutnya sebagai “Matahari Islam” dari Sumatera.⁸ Lebih dari itu, sebagai seorang ulama besar, nama Syekh Abdus Samad tidak hanya dikenal di Palembang Sumatera Barat, bahkan ia juga dikenal di berbagai daerah di Indonesia; menurut penuturan Haji Wan Muḥammad Saghīr ‘Abd Allāh, penulis *Seri Ulama Pengarang Asia Tenggara*, nama al-Palembani juga populer di Kamboja, Thailand, dan Malaysia.⁹ Hal ini karena karyanya yang monumental yaitu kitab *Sair al-Sālikīn* dan *Hidayah al-Sālikīn* yang banyak dipelajari oleh umat Islam di negara-negara tersebut. Dalam penelusuran lebih jauh, kitab yang terakhir (*Hidāyah al-Sālikīn*) tersebut disimpan di berbagai perpustakaan besar dunia, seperti di Mekah, Mesir, Turki dan Beirut¹⁰.

Kitab *Hidāyah al-Sālikīn* merupakan kitab yang paparannya lebih fokus pada tasawuf, tanpa menafikan adanya pembahasan lain seperti fikih dan tauhid, meski pun dalam skala yang singkat. Menurut penulis, salah satu keunikan dari karya ini adalah, ketika membicarakan tema-tema dalam kitab tersebut, pengarangnya tidak lupa merujuk kepada sumber-sumber ajaran Islam seperti al-Qur’an dan hadis-hadis nabi dalam rangka *istinbāt al-aḥkām* atau untuk memperkuat penjelasannya. Hal tersebut dilakukan tampaknya karena beliau sadar bahwa dua kitab tersebut menjadi rujukan utama bagi masalah masyarakat atau umat, baik yang berhubungan dengan ibadah mereka secara umum, maupun yang berhubungan dengan perilaku ataupun amalan sehari-hari mereka. Selain itu, dalam dunia Islam, umum diketahui bahwa hadis merupakan salah satu sumber utama bagi para ulama untuk mengulas dan

⁸ M. Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, (Bandung: tp, 1981), hlm. 75.

⁹ Wan Muḥammad. Saghīr Abdullah, *Syekh Muḥammad Arsyad al-Banjari Matahari Islam* (Pontianak: Yayasan al-Fatthaniyah, 1983), hlm. 65.

¹⁰ Wan Muḥammad Saghīr Abdullah, *Hidāyah al-Sālikīn Syekh Abdus Samad al-Palembani*, Edisi Rumi, Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, ed. ke-4, 1425 H/2004, hlm. 1-2.

menguraikan perintah ataupun larangan dari al-Qur'an ataupun hadis itu sendiri yang menjadi ketetapan syariat.

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, kajian ini bermaksud mendalami hadis-hadis yang terdapat dalam kitab *Hidāyah al-Sālikīn* karya Syeikh Abdus Samad al-Palembani ini; secara khusus penulis akan berupaya melakukan *takhrīj*, *taḥqīq* dan melakukan kritik serta analisa terhadap *sanad* dan *matn*nya guna menentukan kualitas dan hukum hadis-hadis terkait dan dalam hal ini penulis akan banyak mengutip dari Syamsuddin Siddiq karena dia adalah seorang yang pernah melakukan *taḥqīq* terhadap karya yang dimaksud.

Dalam hal hukum hadis ditegaskan bahwa hadis yang disepakati *keṣaḥīḥan* atau *keḍa'īfannya*, baik karena diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim maupun riwayat lain, tidak lagi dibahas secara panjang lebar kecuali didapati ada perbedaan maka akan dibahas menggunakan paparan para ulama. Namun demikian, perlu ditegaskan bahwa yang dianggap *mukhtalif* adalah yang benar-benar tidak ada jalan penyelesaiannya sama sekali terhadap perbedaan yang terjadi. Sekali lagi dalam konteks ini penulis melalui kajian ini akan berupaya memberikan informasi yang baru dan berbeda dengan kajian-kajian sebelumnya; selain memuat hadis-hadis kutipan tambahan dari Syamsuddin Siddiq yakni 51 buah hadis, penulis juga membuat analisa perbandingan dengan kajian yang dilakukan oleh penulis terdahulu pada bagian hukum hadis tertentu serta melengkapi beberapa penelitian yang pernah ada. Jadi, pada dasarnya penelitian ini sama sekali tidak bermaksud untuk mengenyampingkan, apalagi menafikan kitab *Hidāyah al-Sālikīn* sebagai rujukan amalan, tetapi justru karena ingin memurnikannya dari kesalahan untuk menjadikannya semakin diyakini oleh generasi yang akan datang sebagai pegangan dalam beramal. Selain itu juga untuk memastikan sesuatu yang menjadi amalan sehari-hari ini benar-benar mempunyai dasar rujukan yang jelas dan benar. Sehingga dapat menghilangkan keraguan sebagian kalangan tentang kredibilitas kitab yang dimaksud.

B. Metode Kritik *Sanad* dan *Matn*

1. Kritik *Sanad*

Untuk melakukan kritik hadis, diperlukan satu acuan yang jelas. Dalam hal ini yang digunakan adalah kaedah *keṣahīḥan* hadis apabila hadis yang diteliti tergolong hadis *āḥād*¹¹ atau bukan hadis *mutawātir*.¹² Hal ini membuktikan bahwa kaedah *keṣahīḥan* hadis memiliki tingkat validitas yang cukup tinggi sebagai panduan untuk meneliti *keṣahīḥannya* sebuah hadis, bahkan dalam beberapa keadaan, kaedah *keṣahīḥan sanad* hadis tampak lebih kritis dan hati-hati dari kaedah kritik eksternal dalam ilmu sejarah.¹³ Dengan demikian, apabila kritik eksternal dalam ilmu sejarah dapat diakui sebagai metode ilmiah, maka sepatutnya pula kaedah *keṣahīḥan sanad* hadis ini dapat diakui sebagai satu metode ilmiah.

Kaedah *keṣahīḥan sanad* hadis atau kritik eksternal ilmu sejarah telah memiliki kriteria sebagai suatu kaedah yang bersifat ilmiah untuk menilai suatu informasi, berita atau fakta, khususnya yang berkenaan dengan informasi dari Rasulullah Saw. Adapun

¹¹ Hadis *āḥād* ialah hadis yang tidak sampai pada taraf *mutawātir*. Menurut Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, hadis *āḥād* meliputi hadis *masyhūr*, *ʿazīz*, dan *garīb*. Jika dilihat dari aspek kehujujahannya, tiga macam hadis *āḥād* tersebut ada yang diterima sebagai hujjah (*maqbul*) dan ada yang ditolak (*mardūd*). Istilah hadis *masyhūr* dapat dilihat dari jumlah periwayatnya, yakni hadis yang diriwayatkan oleh orang banyak tetapi banyaknya belum mencapai tingkat *mutawātir*; dan dapat dilihat dari popularitasnya dikalangan masyarakat tertentu, misalnya hadis *masyhūr* di kalangan ulama fikih atau di kalangan masyarakat umum. Hadis *ʿazīz* adalah hadis yang jumlah periwayatnya pada setiap tingkatan *sanad* hadis tersebut tidak kurang dari dua orang. Sedangkan hadis *garīb* ialah hadis yang periwayatnya pada setiap tingkat *sanad* hanya satu orang (Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, *Nuzhah al-Naẓr* [Ttp: tp, 1368 H], hlm. 50).

¹² Maksud hadis *mutawātir* menurut *muḥaddisīn* ialah hadis yang jumlah periwayatnya banyak, disampaikan oleh orang banyak kepada orang banyak dalam setiap tingkatan, dari awal sampai akhir, yang menurut kebiasaan mustahil para periwayat tersebut bersepakat terlebih dahulu untuk berdusta. Sebagian ulama menambahkan unsur penyaksian pancaindera sebagai salah satu syarat sahnya periwayatan hadis *mutawātir* (Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, *Nuzhah al-Naẓr* [Ttp: tp, 1368 H], hlm. 52).

¹³ Lihat Syuhudi, *Kaedah Kesahihan*, hlm. 204; Muṣṭafā Helmy, “Melawan Inkar al-Sunnah,” Disertasi IAIN Jakarta yang Meneguhkan Kedudukan Hadis, Majalah Editor, Jakarta, No. 16/Thn. I/12 Desember 1987, hlm. 56).

rumusan kaedah ke*ṣaḥīḥ*an hadis adalah seperti dikemukakan oleh Abū ‘Amr Usman ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Ṣalāḥ al-Syāhrazuri atau yang lebih dikenal dengan nama Ibn al-Ṣalāḥ¹⁴ (577 H/1245 M):

أَمَّا الْحَدِيثُ الصَّحِيحُ فَهُوَ الْحَدِيثُ الْمُسْنَدُ الَّذِي يَتَّصِلُ إِسْنَادُهُ بِنَقْلِ الْعَدْلِ الصَّابِرِ إِلَى مُنْتَهَاهُ وَلَا يَكُونُ شَاذًا وَلَا مُعَلَّلًا

Adapun hadis *Ṣaḥīḥ* adalah hadis yang bersambung sanadnya (sampai kepada Nabi Saw.), diriwayatkan oleh (periwayat) yang ‘*ādil* dan *dābit* sampai akhir sanad, tidak mengandung kejanggalan (*syuḏūḏ*) dan cacat (*illah*).

Tidak jauh beda dengan pernyataan Ibn al-Ṣalāḥ di atas, Muḥy al-Dīn al-Nawawī¹⁵ (676 H./1277 M) menulis bahwa hadis *ṣaḥīḥ* adalah sebagai berikut:

مَا اتَّصَلَ سَنَدُهُ بِالْعَدُولِ الصَّابِرِينَ مِنْ غَيْرِ شُذُودٍ وَلَا عِلَّةٍ.

Hadis *Ṣaḥīḥ* ialah yang bersambung sanadnya, dengan ‘*ādil* dan *dābit*, serta tidak ada kejanggalan (*syuḏūḏ*) dan ‘*illah*.

Pengertian di atas memberi arti bahwa unsur-unsur kaedah ke*Ṣaḥīḥ*ahn hadis itu meliputi tiga hal penting: (1) *sanad* hadis yang dimaksud harus bersambung, mulai dari *mukharrijnya* sampai kepada Nabi Saw.; (2) seluruh periwayat dalam hadis itu mesti ‘*ādil* dan *dābit*; (3) hadis itu (*sanad* dan *matnnya*) harus terhindar dari kejanggalan (*syuḏūḏ*) dan cacat (*illah*).¹⁶ Dari tiga unsur penting ini, dapat dibagi lagi pada unsur-unsur kaedah mayor dan unsur-unsur kaedah minor. Unsur-unsur kaedah mayor yang dimaksudkan adalah: (1) *sanadnya* bersambung; (2) periwayatnya bersifat ‘*ādil*; dan (3) periwayatnya bersifat *dābit* atau *tamm al-ḍabt*.¹⁷ Sedangkan unsur-unsur kaedah minornya adalah: (1) Unsur-unsur kaedah minor dari aspek *sanadnya* yang bersambung: a) *muttaṣil*,¹⁸ b)

¹⁴ Ibn al-Ṣalāḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, hlm. 10.

¹⁵ Muḥy al-Dīn al-Nawawī, *al-Taqrīb li al-Nawawī Fann Uṣūl al-Ḥadīṣ* (Kairo: ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad, t.th, hlm. 2; Aḥmad ‘Umar Hasyim, *Qawa’id Uṣūl al-Ḥadīṣ*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th, hlm. 39.

¹⁶ Syuhudi, *Metodologi Penelitian*, hlm. 64.

¹⁷ Syuhudi, *Kaedah Kesahihan*, hlm. 132-133.

¹⁸ Hadis *muttaṣil* adalah hadis yang *sanadnya* bersambung, baik bersambung kepada Nabi maupun pada sahabat (Ibn al-Ṣalāḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīṣ* hlm. 40; al-Nawawī, *al-Taqrīb*, hlm. 6).

marfū',¹⁹ c) *mahfūz*²⁰ dan d) bukan *mu'allal*.²¹ (2) Unsur-unsur kaedah minor dari periwayatnya yang bersifat '*ādil* adalah: (a) beragama Islam; (b) *mukallaf* (*balig* dan *berakal*); (c) melaksanakan ketentuan agama Islam; dan (d) memelihara *murū'ah*.²² (3) Unsur-unsur kaedah minor periwayatnya yang bersifat *dābiṭ* atau *tamm al-ḍabṭ* adalah: (a) hafal dengan baik hadis yang diriwayatkannya; (b) mampu dengan baik menyampaikan hadis yang dihafalnya kepada orang lain; (c) terhindar dari *syūzūz*; dan (d) terhindar dari '*illah*.²³

¹⁹ Hadis *marfū'* adalah istilah untuk hadis yang dinisbahkan kepada Nabi Saw.. berupa perkataan, perbuatan, *taqrīr*, dan atau sifat, baik (*sanadnya*) bersambung, *munqatī'* (terputus sebelum tingkat sahabat), maupun *mursal* (terputus pada tingkat sahabat) ('Ādil Muḥammad Muḥammad Darwisy, *Nazarāt fi 'Ulūm al-Ḥadīṣ* (Jakarta: IAIN Syahid, 1914 H/1998 M), hlm. 140).

²⁰ Hadis *mahfūz* ialah hadis yang seluruh periwayatnya bersifat *ṣiqah* dan *sanadnya* tidak menyalahi *sanad-sanad* yang lain. Sebagai kebalikan dari hadis *mahfūz* adalah hadis *syadz*. Lebih lanjut lihat Syuhudi, *Kaedah Kesahihan*, hlm. 122-124; Ibn al-Ṣalāh, *Ulūm al-Ḥadīṣ*, hlm. 48; Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Nuzḥah al-Naẓr*, H 20; Ibrahim Dasuqi al-Syawahī (selanjutnya ditulis al-Syawahī), *Muṣṭalah al-Ḥadīṣ* (Mesir: al-Fannīyyah, al-Muttaḥidah, t.th), hlm. 45.

²¹ Hadis *mu'all* atau *mu'allal* ialah hadis yang setelah dilakukan kajian secara mendalam didapati '*illah*, namun dari segi lahirnya hadis berkenaan telah selamat dari '*illah*. Selengkapny lihat al-Syawahī, *Muṣṭalah al-Ḥadīṣ*, t.th, hlm. 32; Muḥammad Ṭāhir al-Jawabī, *Juhūd al-Muḥaddisīm fi Naqd Matn al-Ḥadīṣ al-Nabawī al-Syarīf* (T.tp: 'Abd al-Karīm ibn 'Abd Allāh, t.th), hlm. 118).

²² *Murū'ah* artinya adab kesopanan individu yang membawa pemeliharaan diri manusia kepada dilaksanakannya moral dan kebiasaan-kebiasaan yang baik. Hal ini dapat diketahui melalui adat kebiasaan yang dilaksanakan di berbagai negeri (Syuhudi, *Kaedah Kesahihan*, hlm. 117). Ulama mengemukakan contoh perbuatan yang merusak *murū'ah* seseorang: makan di jalanan, kencing di jalanan, makan di pasar yang dilihat banyak orang, memarahi isteri atau keluarga dengan kata-kata yang tidak sepatutnya atau bergaul dengan orang yang berperilaku buruk (Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl* (Surabaya: Salim ibn Sa'ad wa Akhuḥ Aḥmad, t.th), hlm. 168-170; al-Khudari Bek, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1401 H/1981 M) hlm. 217; Abū Ḥamīd al-Gazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Mesir: Maktabah al-Jadidah, 1391 H/1971 M), hlm. 182-183).

²³ Syuhudi, *Kaedah Kesahihan*, hlm. 134. Perlu ditegaskan bahwa unsur terhindarnya dari *syūzūz* dan '*illah* dapat terpenuhi apabila unsur *sanadnya* bersambung dan periwayatnya bersifat *dābiṭ*. Keberadaan unsur terhindar dari *syūzūz* dan '*illah* dalam konteks definisi hadis *ṣaḥīḥ* bersifat metodologi dan penekanan akan ketersambungan *sanadnya* ataupun periwayat bersifat *dābiṭ* atau *tamm al-ḍabṭ* (hlm. 128-132).

2. Kritik *Matn*

Sedikitnya ada tiga alasan mengapa peneliti terhadap *matn* hadis sangat diperlukan: (1) keadaan *matn* hadis tidak dapat dilepaskan dari kesan keadaan *sanad*; (2) dalam periwayatan *matn* hadis dikenal adanya periwayatan secara makna (*riwāyah bi al-ma'nā*); dan (3) dari segi kandungan hadis, penelitian *matn* seringkali juga memerlukan pendekatan rasional, sejarah, dan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam.²⁴

Ulama hadis sepakat bahwa unsur-unsur yang mesti dipenuhi oleh suatu *matn* yang *Ṣaḥīḥ* ada dua, yaitu terhindar dari *syuḏūḏ* (kejanggalan) dan terhindar dari *'illah* (cacat), artinya kedua unsur itu mesti dijadikan acuan utama dalam meneliti *matn* hadis. Secara operasional, para ulama sudah menjelaskan langkah-langkah mengidentifikasi atau menguji sebuah hadis dengan beberapa hal. al-Khaṭīb al-Baghdādī,²⁵ menyatakan bahwa suatu *matn* hadis dapat diterima dan dinyatakan berkualitas *ṣaḥīḥ*, apabila:

- a. Tidak bertentangan dengan akal sehat;
- b. Tidak bertentangan dengan hukum al-Qur'an yang *muhkam*;²⁶
- c. Tidak bertentangan dengan hadis *mutawātir*;
- d. Tidak bertentangan dengan amalan yang telah menjadi kesepakatan ulama masa lalu;
- e. Tidak bertentangan dengan dalil yang sudah pasti;
- f. Tidak bertentangan dengan *hadis āḥād* yang kualitas *keṣaḥīḥ*annya lebih kuat.

Tidak jauh beda dengan paparan al-Khaṭīb al-Baghdādī di atas, mayoritas ulama²⁷ dengan bahasa yang lebih detail dan lengkap

²⁴ Syuhudi, *Metodologi Penelitian*, hlm. 26-27.

²⁵ Abū Bakr Aḥmad al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Kitab al-Kifāyah fi 'Ilm al-Riwāyah* (seterusnya ditulis al-Khaṭīb, *al-Kifāyah*) (Mesir: Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1972), hlm. 206-207; Al-Adlabi, *Manhaj Naqd al-Matn* (T.tp: tp, 1403 H/1983 M), hlm. 236.

²⁶ *Muhkam* dalam konteks ini ialah ketentuan hukum yang telah tetap; ulama ada yang memasukkan ayat yang *muhkam* ke dalam salah satu pengertian *qaf'ī al-dalālah* (Syuhudi, *Metodologi Penelitian*, hlm. 126).

²⁷ al-Adlabi, *Manhaj Naqd al-Matn*, hlm. 237-238; Muḥammad al-Sabbāg (selanjutnya ditulis al-Sabbāg), *al-Ḥadīṣ al-Nabawī* (T.tp: al-Maktabah al-Islami, 1392 H/1972 M), hlm. 132-135; Muṣṭafā al-Siba'ī, *al-Sunnah wa Makanatuha*, hlm. 59; Subḥī Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīṣ* (T.tp: tp, t.th) hlm. 264-266; 'Atiyah al-Jaburi, *Mabāḥiṣ fi Tadwīn al-Sunnah al-Mutahharah* (Beirut: Dār al-Nadwah al-Jadidah, t.th), hlm. 47-52.

menyebutkan bahwa unsur-unsur yang dapat dijadikan ukuran untuk memastikan kepalsuan suatu hadis adalah:

- a. Susunan bahasanya tidak baik;
- b. Kandungannya bertentangan dengan akal sehat dan susah dirasionalkan;
- c. Kandungannya bertentangan dengan tujuan asas agama Islam;
- d. Kandungannya bertentangan dengan *sunnatullah* (hukum alam);
- e. Kandungannya bertentangan dengan fakta sejarah;
- f. Kandungannya bertentangan dengan petunjuk al-Qur'an ataupun *hadis mutawātir* yang telah mengandung petunjuk secara pasti; dan
- g. Kandungannya berada di luar kewajaran diukur dari petunjuk umum ajaran Islam.

Salāḥ al-Dīn al-Adlabi²⁸ membuat kesimpulan bahwa tolak ukur untuk penelitian *matn* ada empat, yaitu:

- a. Tidak bertentangan dengan petunjuk al-Qur'an;
- b. Tidak bertentangan dengan hadis yang lebih kuat;
- c. Tidak bertentangan dengan akal yang sihat dan sejarah;
- d. Susunan pernyataannya menunjukkan ciri-ciri sabda Nabi Saw.

Ibn al-Jauzī²⁹ juga mengemukakan pendapatnya dengan pernyataan yang cukup ringkas, bahwa setiap hadis yang bertentangan dengan akal ataupun ketentuan pokok dalam agama, maka bahwa hadis tersebut adalah palsu.

Dengan demikian, meskipun unsur-unsur asas kaedah *keṣaḥīḥan matn* hadis hanya dua macam: terhindar dari kejanggalan (*syuḏūḏ*) dan cacat (*'illah*), namun aplikasinya dapat berkembang dan menuntut adanya pendekatan dan pertimbangan yang cukup banyak sesuai dengan keadaan *matn* hadis yang sedang diteliti.

C. Sekilas Tentang Syeikh Abdus Samad al-Palembani dan *Hidāyah al-Sālikīn*

1. Syeikh Abdus Samad al-Palembani

²⁸ al-Adlabi, *Manhaj Naqd al-Matn*, hlm. 239.

²⁹ Ibn al-Jauzī, *al-Mauḍū'at* (Beirut: Dār al-Fikr, 1403 H/1983 M), I, hlm. 106.

Penulis Kitab *Hidāyah al-Sālikīn* adalah Syeikh Abdus Samad al-Palembani. Sejak kecil setelah lahir di Palembang beliau dibawa ke Fattani; di daerah ini Abdus Samad selalu diantar orang tuanya mengikuti pengajian pondok yang ada di Fattani.³⁰ Kemudian kembali lagi ke Palembang untuk mengaji di sana dan seterusnya meneruskan belajar ke Mekah dan Madinah pada pertengahan abad ke-18 M atau yang bertepatan dengan abad ke-12 H. Dia banyak belajar bidang ushuluddin, fikih dan tasawuf.³¹ Selama berada di Arab Saudi beliau sempat belajar kepada beberapa orang guru yang memberi bimbingan spiritual, di antaranya: Syeikh ‘Aṭaillāh, Syeikh Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm al-Samman al-Qadiri al-Khalwatī al-Madani,³² Syeikh Muḥamad ibn Sulaimān al-Kurdī³³ dan juga kepada Syeikh ‘Abd al-Mu‘īn al-Damanhuri.³⁴

Syeikh Abdus Samad al-Palembani terkenal sebagai seorang ulama sufi di nusantara yang anti penjajah dan telah menunjukkan kesungguhannya untuk berjuang demi agama dan tanah air. Hal ini dapat dibuktikan dengan gerakan beliau ketika menuntut ilmu di Mekkah dan kembalinya ke tanah air.³⁵

³⁰ Wan Muḥammad Saghbir, *Majalah Diyan*, hlm. 91.

³¹ al-Muḥammadi, *Peradaban dalam Islam*, hlm. 167.

³² Syeikh Muhammd bin ‘Abd al-Karim al-Samman yang populer dengan nama Syeikh Samman ini terkenal sebagai seorang *waliyullah* di mana Abdus Samad al-Palembani telah menerima bai‘at Tariqat Sammaniyah darinya. Pada permulaan kitabnya *Sair al-Sālikīn* al-Palembani seolah-olah membanggakan gurunya dengan kata-kata “Kumulai kitab ini dengan nama Allah yang amat pemurah lagi amat mengasihani akan hambanya. Segala puji bagi Allah Tuhan sekalian alam ... adapun kemudian dari itu akan berkata *al-Faqir* yang miskin yang berkehendakan kepada rahmat Tuhan sekalian alam yaitu Abdus Samad al-Jawi al-Palembani murid al-Rabbani wa al-Arif al-Samadani Sayyidi al-Syeikh Muḥammad yang anak Syeikh ‘Abd al-Karim al-Samman al-Madani. (Syamsuddin Siddiq, *Hidāyah al-Sālikīn*, hlm. xx).

³³ Beliau adalah juga berguru kepada Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhab (1702 – 1787 M / 1115 – 1306 H) pelopor gerakan wahabiyah, menurut ka’amata pengikut faham ini, orang-orang Mekah dan Madinah pada masa itu telah terkeluar dari syariat Islam karena mereka beribadah kepada kubur-kubur dan tempat-tempat bersejarah tidak lagi kepada Allah SWT. (Wan Muḥammad Saghbir, *Majalah Diyan*, hlm. 95).

³⁴ Beliau adalah seorang ulama Mesir pada abad ke 18, meninggal dunia pada tahun 1192 H/ 1778 M. Pernah menjadi Syeikh al-Azhar dan banyak mengarang kitab Fiqh dan lain-lain Ilmu Islam. (al-Muḥammadi, *Peradaban dalam Islam*, hlm. 168).

³⁵ Syamsuddin bin Siddiq, Taḥqīq: *Hidāyah al-Sālikīn fi Maslak al-Muttaqin*

Syeikh Abdus Samad al-Palembani adalah salah seorang penulis Islam berbangsa Melayu abad ke 18. Beliau giat menulis kitab-kitab pada waktu beliau berada di Mekah al-Musyarrafah dan Madinah al-Munawwarah (1178-1203H/1764-1789M). Beliau merupakan tokoh yang ulung dalam memperkenalkan ajaran dan aliran al-Gazalī kepada masyarakat di Nusantara melalui bahasa Melayu sebagai bahasa pengantar³⁶. Seperti menterjemah dan mensyarah kitab *Bidāyah al-Hidāyah* karangan al-Gazalī ke dalam bahasa Melayu.³⁷

Kitab-kitab karangannya banyak yang berkenaan dengan tasawuf. Membicarakan aspek-aspek yang berkaitan dengan ruhani, juga yang berkenaan dengan *al-Fada'il* dan lain-lain. Dari uraian-uraian dan pendekatan-pendekatan pengajaran tasawuf yang dibuat oleh al-Palembani, kelihatan bahwa beliau *konsern* dalam bidang tasawuf beraliran al-Gazalī. Kitab *Hidāyah al-Sālikīn fī Sulūk Maslak al-Muttaqīn* dan *Sair al-Sālikīn fī Ṭarīqah al-Sādat al-Sufiyah* cukup membuktikan bahwa beliau layak disebut sebagai pengembang tasawuf al-Gazalī di Nusantara.³⁸ Bahkan al-Palembani terkenal di kawasan Melayu lantaran ajaran tasawufnya yang sangat berpengaruh di tengah-tengah masyarakat.³⁹ Djohan Hanafiah dalam bukunya "*Masjid Agung, Sejarah dan Masa Depan-nya*" (1988), menyebut bahwa Syeikh Abdus Samad (1704-1788) adalah salah satu penulis sastra keagamaan yang paling menonjol pada masa kesultanan Palembang.

Namun demikian, berdasarkan penelusuran penulis, beliau tidak hanya menulis karya tasawuf, namun juga mengarang sebuah risalah berbahasa Arab mengenai jihad dan telah menulis surat kepada Sultan Mataram (Hamengkubuwono I) dan Susuhunan Prabu Jaka (putra Amangkurat IV) yang berisi motivasi untuk terus berjihad melawan orang kafir, sebagaimana dilakukan para sultan Mataram

(selanjutnya ditulis *Hidāyah al-Sālikīn*), Tesis Sarjana Muda, Jabatan Pengajian al-Qur'an dan al-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam, UKM., 1403 H./1983 M., hlm. xv.

³⁶ Syafii Abu Bakar, *Tokoh Penulis Islam Nusantara, dalam Konteks Perkembangan Keilmuan Islam pada Zaman Tradisi* (Kuala Lumpur, Dewan Pustaka dan Bahasa, 1977), hlm. 576.

³⁷ Hal ini telah dinyatakan oleh Syeikh Muḥammad Zain al-Fattani, *Pentashih pertama kitab Hidāyah al-Sālikīn*, Abdus Samad al-Palembani, *Hidāyah al-Sālikīn*, kata-kata *Pentashih* (T.tp: Tiga dua (32), t.th), hlm. 308.

³⁸ al-Muḥammadi, *Peradaban dalam Islam*, hlm. 168.

³⁹ Syamsuddin Siddiq, *Hidāyah al-Sālikīn*, hlm. xxx.

sebelumnya.⁴⁰ Syekh Abdus Samad, rupanya seorang sufi yang tidak mengabaikan urusan dunia, sumping amaliah akhiratnya, tidak heran kalau murid-muridnya yang ahli tarekat juga siap untuk berjihad jiwa dan raga ketika diajak beliau.

http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/tarekat_dan_politik.htm - _ftnref2 Syekh Abdus Samad dikatakan telah berkhawat (mengasingkan diri untuk beribadat) di sebuah masjid di Ligor, ada pula yang menyebutkan bahwa beliau berkhawat di masjid Kerisik, dan para pengikutnya yang beraliran tasawwuf memper'ayai bahwa di sanalah beliau menghilangkan diri dan kemungkinan wafatnya sekitar tahun 1203 H./1789 M, pendapat ini diikuti oleh K.H. Sirajuddin Abbas sesudah menyelesaikan kitabnya yang terakhir.⁴¹

2. Kitab *Hidāyah al-Sālikīn*

Kitab yang menjadi fokus kajian ini merupakan terjemah dan *syarḥ* terhadap kitab *Bidāyah al-Hidāyah* karangan al-Gazālī. Kitab ini berjudul lengkap *Hidāyah al-Sālikīn fī Sulūk Maslak al-Muttaqīn*, ada juga yang menyebut, *Bidāyah al-Sālikīn*, namun yang masyhur dan diakui ialah *Hidāyah al-Sālikīn*. Selesai ditulis pada hari Selasa 5 Muharram 1192 H/1778 M di Mekah dan diterbitkan pertama kalinya oleh percetakan Syekh Ḥasan al-Tukhi dekat Masjid Jami' al-Azhar Mesir dan al-Maṭba'ah al-Masriyah Mekah (tanpa keterangan tahun) dan dicetak untuk kali kedua pada tahun 1298 H.⁴²

Semua cetakan hanya menyebut nama pengarangnya saja yakni Syekh Abdus Samad al-Palembani tanpa menyebut nama orang tua pengarang, kecuali satu edisi cetakan oleh Matba'ah al-Aḥmadiyah Singapura yang menyebut nama pengarangnya dan nama orang tua beliau yaitu Syekh Abdus Samad ibn Abd al-Rahman al-Palembani tanpa tahun penerbitan, dan di bagian depan cetakan ini juga terdapat riwayat pengarang dan sahabatnya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Setiap cetakannya dari cetakan pertama sampai sekarang ini, selalu mencantumkan kata pengantar dan puisi Syekh Aḥmad al-Fattani selaku *pentashih*nya yang pertama.

⁴⁰ M. Chatib, *Mengenal Allah*, hlm. 16-17 dan 22-23.

⁴¹ Wan Muḥammad Saghir, *Majalah Diyan*, hlm. 24.

⁴² Syamsuddin Siddiq, *Hidāyah al-Sālikīn*, hlm. xxxiii.

a. Isi Kitab *Hidāyah al-Sālikīn*

Secara global kitab *Hidāyah al-Sālikīn* ini adalah pelajaran tasawwuf untuk pemula. Kitab ini mengandung tujuh bab yang mulai dengan *muqaddimah* atau pendahuluan dan diakhiri oleh *khātimah* atau penutup.⁴³ Isi kitab *Hidāyah al-Sālikīn* secara terperinci mencakup beberapa bidang kajian Islam, dan terkadang masalah tertentu diuraikan panjang lebar oleh pengarangnya. Bidang pengajaran Islam yang terkandung dalam kitab ini dapat dibagi dalam tiga bagian; *pertama* bidang *aqidah* atau tauhid, *kedua* bidang fikih dan *ketiga* bidang tasawuf.

Bidang yang berhubungan dengan *aqidah* atau tauhid dimuat dalam bab pertama, sementara masalah fikih dimuat pada bab kedua, dan paparan yang dapat dimasukkan atau dikategorikan dalam bidang tasawuf terutama mengenai pembersihan hati atau rohani merupakan paparan yang mendominasi. Seluruh bidang di atas, oleh pengarangnya diuraikan dari bab ketiga sampai bab yang terakhir yakni ketujuh. Akan tetapi walaupun pengarang membicarakan menurut bab-bab dan pasal-pasal atau bagian-bagian tertentu namun di antara satu bab dengan bab-bab lainnya saling berhubungan.

Jika diperhatikan metode penyampaian yang dikemukakan oleh pengarangnya, kitab *Hidāyah al-Sālikīn* ini mengajak para pembacanya supaya beramal dan mempraktikannya dalam kehidupan nyata, tidak banyak membicarakan dalam perbincangan secara filosofis dan tidak juga semata-mata menjelaskan hukum-hukum sunnah, wajib, makruh dan haram saja. penulis berkesimpulan bahwa kitab *Hidāyah al-Sālikīn* ini adalah benar-benar kitab *taṣawwuf ‘amalī* bukan *taṣawwuf falsafī* dan tidak memisahkan antara fikih dan tasawuf.

b. Teknik Penulisan Kitab *Hidāyah al-Sālikīn*

Kitab *Hidāyah al-Sālikīn fī Sulūk Maslak al-Muttaqīn* ini merupakan terjemah dan *syarḥ* terhadap kitab *Bidāyah al-Hidāyah* karya al-Gazālī. Dalam menerjemah dan *mensyarḥ* pengarang membuat beberapa tambahan berdasarkan bidang keilmuan pengarang sendiri dan dari sumber-sumber lain yang diambil sekitar

⁴³ al-Palembani, *Hidāyah al-Sālikīn*, t.th., hlm. 4.

29 kitab.⁴⁴ Sebagian ejaan dalam penulisan kitab *Hidāyah al-Sālikīn* ini terpengaruh ejaan bahasa Arab yang menyebut huruf dengan baris (*harakah*) saja, tidak seperti kaedah ejaan Melayu Modern yang mayoritasnya membunyikan huruf dengan meletakkan huruf *vokal*. Disamping itu juga pengarangnya dalam beberapa kesempatan menggunakan bahasa “Melayu Klasik”.

Teknik penulisan dan sistematika kitab *Hidāyah al-Sālikīn* ini memang mengikuti cara penulisan kitab-kitab yang terbit atau dicetak pada masanya, *lay out*nya kurang diperhatikan dan pembahasannya hanya dipisahkan dengan *bāb*, *faṣl* atau *fā'idah* dan sama sekali tidak menggunakan istilah paragraf dan sebagainya. Kitab ini memuat satu *muqaddimah*, tujuh *bāb*, dan urainnya mencapai 235 *faṣl* juga ada tiga *fā'idah* yang terdapat dalam *bāb* kedua pasal kedelapan. Bagian akhirnya ditutup dengan satu *khātimah* serta 8 bait *syā'r*.

c. Eksistensi Kitab *Hidāyah al-Sālikīn* di Masyarakat

Kitab *Hidāyah al-Sālikīn* karya Syeikh Abdus Samad al-Palembani ini telah disalin beberapa kali dari karya aslinya dengan tulisan tangan karena padasaat itu percetakan tidaklah sebanyak seperti sekarang. Kitab ini ditulis dalam bahasa Melayu, karena selain pengarangnya berasal dari tanah Melayu (Palembang, Indonesia), juga dengan tujuan memberi manfaat kepada peminat-peminat ilmu Tasawuf dari kalangan orang Melayu yang tidak mampu memahami bahasa Araib. Masyarakat nusantara yang pergi ke tanah Arab dengan tujuan menunaikan ibadah haji ataupun menuntut ilmu, dipercaya sebagai pembawa salinan kitab tersebut ke tanah air mereka.⁴⁵ Kenyataan ini memberikan gambaran bahwa Kitab *Hidāyah al-Sālikīn* ini telah sampai ke alama Melayu sejak seratus lima puluh tahun yang lalu. Hal ini dapat dirasakan dari sebagian ajaran yang ada dalam kitab tersebut telah diamalkan di dunia Melayu khususnya oleh penduduk Malaysia, Berunei Darussalam dan Indonesia sejak beberapa generasi. Di antara isi kandungannya yang diamalkan sampai sekarang adalah *wirid* atau zikir sesudah salat wajib yang lima waktu.⁴⁶

⁴⁴ Lihat Syamsuddin Siddiq, *Hidāyah al-Sālikīn*, hlm. xxxxi-xxxii)

⁴⁵ Syamsuddin Siddiq, *Hidāyah al-Sālikīn*, hlm. xxxvi.

⁴⁶ Bacaan yang senantiasa diamalkan pada masa-masa yang telah

Kitab *Hidāyah al-Sālikīn* semakin tersebar luas di dunia Melayu ketika kitab ini dicetak di Mesir pada tahun 1298 H oleh al-Maṭba'ah al-Masriyah, beberapa tahun kemudian ia dicetak oleh Matba'ah Dar al-Kutub al-'Arabiyah 'Isa al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakāuh di Mesir. Kemudian berkembang dengan lebih luas lagi ketika dicetak oleh percetakan Dār al-Ma'ārif Pulau Pinang dan Sulayman Marca Singapura tahun 1354 H. Ia bukan saja dijadikan buku teks bagi pengajian tasawwuf di surau-surau/*mushalla* dan masjid-masjid, tetapi di sebagian Negeri di Malaysia seperti Selangor, kitab ini pernah dijadikan buku teks di Sekolah Agama *Darjah* (kelas) Khusus Kerajaan Negeri Selangor mulai tahun 1960 M hingga tahun 1977 M dan pernah dijadikan buku rujukan utama bagi guru-guru agama latihan Negeri Selangor yang mengikuti kursus perguruan di Kolej Islam Klang tahun 1970-1972 M.⁴⁷

Walaupun sebenarnya kitab ini diperuntukkan bagi yang baru mengikuti pendidikan ruhani atau tasawuf, tetapi ajaran-ajaran dalam kitab ini sesuai dijadikan panduan yang selanjutnya diamalkan oleh semua tingkatan masyarakat, baik tingkatan yang tinggi, sedang maupun rendah karena sesuai dengan tuntunan ajaran yang benar melalui dasar yang benar pula.

D. *Takhrīj* dan Kritik terhadap Hadis-hadis dalam Kitab *Hidāyah al-Sālikīn*

Paparan ini difokuskan pada tiga hal: *pertama*, pembagian sumber riwayat; *kedua*, pembagian kualitas atau nilai hadis-hadisnya, kemudian yang *ketiga* ialah perbandingan penilaian ulama terhadap beberapa hadis yang ada dalam kitab *Hidāyah al-Sālikīn* serta penjelasan tambahan dari Syamsuddin Siddiq, yakni bahwa hadis-hadis yang dibahas dengan *takhrīj* dan dikritisi adalah yang termaktub⁴⁸ dalam kitab *Hidāyah al-Sālikīn* dan hadis-hadis

ditentukan. Wirid dan Zikir tersebut dapat dilihat dalam kitab *Hidāyah al-Sālikīn* karya al-Palembani tersebut yang termaktub dalam fasal keenam dari bab yang kedua (Syamsuddin Siddiq, *Hidāyah al-Sālikīn*, hlm. xxxvii).

⁴⁷ Hasil temu ramah Syamsuddin Siddiq dengan Haji Muḥammad Mukhtar Saleh (Penolong Pengarah Bagian Pelajaran Jabatan Agama Islam Selangor) pada 24/3/1983 di Pejabat Agama Islam Selangor Syah Alam (Syamsuddin Siddiq, *Hidāyah al-Sālikīn*, hlm. xxxviii).

⁴⁸ Baik tertulis jelas hadisnya maupun melalui isyarat yang menunjukkan

yang merupakan tambahan dari Syamsuddin Siddiq,⁴⁹ dimulai dari *muqaddimah*nya sampai penutup dari kitab tersebut. Untuk selanjutnya dibandingkan antara yang dapat dijadikan *hujjah* dengan yang tidak bisa dijadikan *hujjah*.

1. Pembagian Sumber Riwayat Hadis

Sumber riwayat yang dimaksudkan di sini adalah para periwayat hadis terkait. Tujuan dari paparan ini adalah agar dapat memberi gambaran akan kekuatan hadis-hadis yang sedang diteliti. Dalam hal ini, sebagaimana lazimnya dalam kajian ilmu hadis setidak-tidaknya dibagi kepada tiga bagian, yaitu *pertama*, yang bersumber dari dua hadis (al-Bukhārī dan Muslim) atau salah seorang di antara mereka yang dianggap sebagai peringkat tertinggi; *kedua*, adalah riwayat *aṣḥāb al-sunan* ditambah *Musnad Aḥmad ibn Hanbal*, dan yang *ketiga* adalah riwayat ulama hadis dalam kitab mereka akan tetapi tidak termasuk dalam kategori *kutub al-sittah* serta *musnad Aḥmad*, adapun sisanya adalah diriwayatkan dalam kitab-kitab mu'tabar tetapi *mu'allif* (penyusun)nya sendiri tidak disebut sebagai *muhaddis*.

a. Hadis-hadis riwayat al-Bukhārī dan Muslim atau salah satu dari keduanya

Dari 190 buah hadis yang dikaji dalam kitab *Hidāyah al-Sālikīn*, hanya ada 23 hadis yang diriwayatkan bersama oleh al-Bukhārī dan Muslim dalam kitab *ṣaḥīḥ* mereka, 3 buah hadis diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan 15 hadis yang diriwayatkan oleh Muslim jadi keseluruhan riwayat mereka adalah 41 buah hadis. Sedangkan hadis-hadis nukilan tambahan dari Syamsuddin Siddiq setelah *mentaḥqīq* kitab al-Palembani tersebut, terdapat 51 buah hadis. Di antaranya yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim bersama ada 18 hadis, yang diriwayatkan secara sendirian oleh al-Bukhārī ada 1 (satu) hadis saja dan yang diriwayatkan oleh Muslim ada 11 hadis, jumlahnya adalah 30 buah hadis.

hadis; separti pernyataan “sabda Rasulullah”; atau “fi al-khabar”; atau “sunnah li qawlihi SAW.”; atau “sunnah melakukan ini.”

⁴⁹ Beliau adalah Syamsuddin Siddiq, *pentaḥqīq* Kitab *Hidāyah al-Sālikīn*, dalam usahanya untuk mencapai gelar Sarjana Muda Pengajian Islam Jabatan Pengajian al-Qur'an dan al-Sunnah Universiti Kebangsaan Malaysia, tahun 1982/83 M. – 1402/03 H.

Jadi apabila digabung antara yang tertera dalam kitab *Hidāyah al-Sālikīn* dan nukilan tambahan dari Syamsuddin Siddiq, maka dari 241 (gabungan dari 190 dan 51) riwayat tersebut, terdapat 41 buah hadis riwayat bersama antara al-Bukhārī dan Muslim. Al-Bukhārī saja ada 4 hadis dan Muslim saja 26 buah hadis. Dengan demikian, jumlah keseluruhannya adalah 71 buah hadis (29.46%) dari 241 (100%) dari keseluruhan.

b. Hadis-Hadis Riwayat *Aṣḥāb al-sunan al-Arba'ah* dan *Musnad Aḥmad*

Hadis-hadis yang diriwayatkan oleh *aṣḥāb al-sunan* ditambah dengan riwayat dalam *Musnad Aḥmad ibn Hanbal* dalam kitab *Hidāyah al-Sālikīn*, masing-masing: riwayat al-Tirmizī 14 buah hadis; al-Nasā'ī satu hadis; Ibn Majah 5 buah hadis dan Aḥmad ibn Hanbal 5 buah hadis. Sedangkan riwayat mereka secara bersama sebanyak 34 buah hadis, sehingga riwayat mereka dalam kitab *Hidāyah al-Sālikīn* tersebut sebanyak 59 buah hadis dari 190 buah hadis. Adapun nukilan tambahan Syamsuddin Siddiq dalam taḥqiqnya, riwayat Abū Dawud ada 3 buah hadis, riwayat al-Tirmizī ada 2 buah hadis, riwayat al-Nasā'ī ada 2 buah hadis; riwayat Ibn Majah satu hadis dan Aḥmad ibn Hanbal satu hadis. Sementara itu, riwayat *aṣḥāb al-sunan* secara bersama-sama ada 6 buah hadis, sehingga jumlah riwayat mereka yang menjadi nukilan tambahan adalah 15 buah hadis dari 51 buah hadis.

Dengan demikian, gabungan antara hadis-hadis yang termaktub dalam kitab *Hidāyah al-Sālikīn* (59 riwayat) dan nukilan tambahan dari Syamsuddin Siddiq (15 buah hadis) yang diriwayatkan oleh *aṣḥāb al-sunan* adalah 74 buah hadis (30.70%) dari 241 (100%) riwayat secara keseluruhannya dan hadis-hadis tersebut tidak diriwayatkan oleh al-Bukhārī atau Muslim sama sekali.

c. Hadis-hadis Riwayat *Muḥaddiṣ* selain *Aṣḥāb al-sunan* dan *Aḥmad ibn Hanbal*

Hadis-hadis yang diriwayatkan oleh *Muḥaddiṣ* non-*aṣḥāb al-sunan* dan *Musnad Aḥmad ibn Hanbal* dalam kitab *Hidāyah al-Sālikīn* adalah riwayat al-Baihaqī 17 hadis; al-Ṭabrānī 5 hadis, gabungan keduanya (al-Baihaqī dan al-Ṭabrānī) 13 hadis; 'Abd al-Razzāq dan al-Dailamī masing-masing 2 hadis; al-Khayari dan al-Dārimī masing-

masing satu hadis dan ditakhrīj oleh al-Suyūṭī dalam *Syarḥ al-Manāwī* 21 hadis, Ibn ‘Adi dan al-Azdi masing-masing satu hadis serta Ibn Abi al-Dunya 2 hadis. Adapun nukilan tambahan dari Syamsuddin Siddiq pada bagian ini, yang diriwayatkan oleh al-Baihaqī ada 3 hadis; al-Ṭabrānī 2 hadis dan al-Dar Qutni 1 hadis saja. Dengan demikian gabungan antara yang termaktub dalam kitab *Hidāyah al-Sālikīn* (66 riwayat) dan nukilan tambahan Syamsuddin Siddiq dalam *taḥqīqnya* (6 riwayat), yang diriwayatkan oleh *Muhaddis* dan bukan dari kategori *kutub al-sittah* dan *Musnad Aḥmad ibn Hanbal* adalah 72 (29,87%) dari 241 (100%) riwayat.

d. Hadis-hadis yang hanya ditemukan dalam kitab-kitab bukan kitab hadis

Ada 16 riwayat dari 190 buah hadis yang dinukil oleh Syeikh al-Palembani dalam *Hidāyah al-Sālikīn*nya tidak termaktub dalam kitab-kitab hadis, melainkan dalam kitab tasawuf, seperti *Hilyah al-Auliya’* ada 2 buah hadis, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* 4 buah hadis, *al-Arba’in fi Uṣūl al-Dīn* 6 buah hadis dan dalam *Bidāyah al-Hidāyah* ada 4 buah hadis. Sementara Syamsuddin Siddiq dalam nukilan tambahannya tidak menukulkan riwayat yang diluar dari kitab-kitab hadis. Jadi, jumlah hadis yang hanya terdapat dalam kitab-kitab tasawwuf adalah 16 riwayat (6.64%) dari 241 riwayat (100%).

e. Hadis-hadis yang Tidak Ditemukan Perawinya

Hadis yang tidak dinukil dalam mana-mana kitab selain dalam kitab *Hidāyah al-Sālikīn* yang dikaji ini saja terdapat 8 riwayat (3.32 %) dan memang tidak ada nukilan tambahan dari Syamsuddin Siddiq untuk kategori ini.

Untuk memberi gambaran yang ringkas tentang hal-hal yang diuraikan sebelumnya dapatlah diperhatikan melalui tabel berikut:

No	Sumber Riwayat	Jlh. Riwayat		Jlh Gabungan	%	Jlh. Keseluruhan
		<i>Hidāyah al-Sālikīn</i>	Nukilan Tambahan			
1.	<i>ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i> dan <i>Muslim</i> /satu di antaranya	41 hadis	30 hadis	71 hadis	29.46%	241 (100%)
2.	<i>Sunan al-arba’ah</i> + <i>Musnad Aḥmad</i>	59 hadis	15 hadis	74 hadis	30.70%	241 (100%)

3.	selain <i>Kutub al-Sittah + Musnad Ahmad</i>	66 hadis	6 hadis	72 hadis	29.87%	241 (100%)
4.	Ditemukan dalam kitab-kitab bukan kitab Hadis	16 hadis	0 hadis	16 hadis	6.64%	241 (100%)
5.	Tidak dapat ditemukan perawinya	8 hadis	0 hadis	8 hadis	3.32%	241 (100%)
	Jumlah Keseluruhan	190 hadis	51 hadis	241 hadis	100%	

Tabel 1

Pembagian sumber riwayat hadis-hadis dalam kitab *Hidāyah al-Sālikīn* dan nukilan tambahan dari Syamsuddin Siddiq

2. Pembagian Kualitas atau Hukum Hadis

Kekuatan sebuah hadis mempunyai dampak, boleh atau tidaknya dijadikan dalil untuk berhujjah dalam lingkup agama. Ulama hadis membagi kualitas hadis pada tiga: *ṣaḥīḥ*, *ḥasan* dan *daʿīf* sedangkan hadis *mauḍūʿ* (palsu) juga dimasukkan sebagai jenis hadis *daʿīf* oleh sebagian ulama, sementara yang lain tidak menjadikannya sebagai jenis hadis, karena memang ia bukan hadis tetapi dipalsukan menjadi hadis. Dalam hal ini, untuk mempermudah pembagiannya penulis menganggap *mauḍūʿ* sebagai satu bagian jenis hadis yang tersendiri.

a. Hadis-hadis *Ṣaḥīḥ*

Dari 190 hadis yang terdapat dalam kitab *Hidāyah al-Sālikīn* karya Syekh al-Palembani, hadis yang dapat dihukumi atau dinilai kualitasnya sebagai *ṣaḥīḥ li zātiḥ* adalah sebanyak 57 buah hadis, *ṣaḥīḥ li gairih* ada 15 buah hadis, sedangkan dari 51 buah hadis nukilan tambahan dari Syamsuddin Siddiq, terdapat 40 hadis *ṣaḥīḥ li zātiḥ* dan 3 hadis *ṣaḥīḥ li gairih*.

Dengan demikian, gabungan antara yang dinukil oleh al-Palembani yaitu 190 dengan 51 buah hadis yang merupakan nukilan tambahan dari Syamsuddin Siddiq, terdapat 97 buah hadis (57+40) atau 40.25% yang dihukumkan *ṣaḥīḥ li zātiḥ* sedangkan yang derajatnya *ṣaḥīḥ li gairih* ada 18 riwayat saja (15+3) atau 7.47%. Oleh

karena itu, hadis yang berada pada kumpulan *ṣaḥīḥ* ini adalah 115 buah hadis (47.72%) dari 241 riwayat (100%) secara keseluruhannya dan darinya terdapat 15 buah hadis yang disebut secara berulang pada tempat yang berbeda.

b. Hadis-hadis *ḥasan*

Hadis nukilan al-Palembani yang dihukum *ḥasan* pula ada 32 hadis yakni *ḥasan li zātiḥ* sebanyak 11 hadis dan *ḥasan li gairiḥ* ada 21 hadis. Adapun dari nukilan tambahan Syamsuddin Siddiq ketika beliau mentaḥqīq kitab al-Palembani tersebut, yang berderajat *ḥasan* ada 6 hadis, yakni *ḥasan li zātiḥ* ada 3 hadis, begitu juga *ḥasan li gairiḥ* ada 3 hadis saja.

Dengan demikian, gabungan antara yang termaktub dalam kitab *Hidāyah al-Sālikīn* dan nukilan tambahan dari Syamsuddin Siddiq yang dihukum *ḥasan* adalah 38 (32+6) atau 15.77% riwayat, dengan perincian berikut: *ḥasan li zātiḥ* ada 14 (11+ 3) atau 5.81%, dan *ḥasan li gairiḥ* ada 24 (21+ 3) 9.96% hadis.

Mayoritas ulama menyatakan bahwa hadis yang dikategorikan *ḥasan* boleh dijadikan dalil berhujjah, baik untuk hukum fiqh maupun dalam keutamaan amaliah atau yang lazim dikenali dengan istilah *faḍā'il al-a'māl* ataupun nasehat walaupun ada juga ulama seperti Abū Hatim al-Razi berpendapat bahwa hanya hadis *ṣaḥīḥ* saja yang dapat dijadikan dalil.⁵⁰

c. Hadis-Hadis *Da'if*

Hadis yang berderajat *da'if* dalam kitab *Hidāyah al-Sālikīn* ada 35 riwayat dari 190 riwayat, sedangkan nukilan tambahan dari Syamsuddin Siddiq yang dihukum *da'if* ada 2 buah hadis dari 51 buah hadis. Jadi, dari 241 riwayat hasil dari gabungan antara nukilan al-Palembani dengan nukilan tambahan Syamsuddin Siddiq yang dihukum *da'if* ada 37 (35+ 2) riwayat atau 15.35% dari jumlah keseluruhannya.

Para ulama mengemukakan pandangan mereka mengenai boleh tidaknya berhujjah dengan hadis *da'if* ini dan dalam hal ini setidaknya ada tiga pendapat:

⁵⁰ al-Sakhawi, *Fath al-Mughīṣ*, Jil. 1, hlm. 79-81; Nur al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, Dimasyq: Dar al-Fikr, 1979, hlm. 266.

1. Boleh dijadikan *hujjah* secara mutlak, baik dalam masalah hukum maupun *faḍā'il al-a'māl* (keutamaan beramal). Antara ulama yang berpendapat demikian adalah Aḥmad, akan tetapi Nur al-Dīn 'Itr menegaskan bahwa kemungkinan *da'if* yang dimaksudkan adalah *da'if* yang tidak bersangatan.
2. Boleh digunakan (beramal) dalam masalah-masalah *faḍā'il al-a'māl* saja. Pendapat ini adalah pendapat mayoritas ulama hadis, fiqh dan Uṣūl. Bahkan telah diperkatakan 'sebagai kesepakatan ulama' oleh al-Nawawi, al-Hayṭami, Ibn Hajar dan 'Ali al-Qari. Namun, Ibn Hajar al-'Asqalānī meletakkan tiga syarat: Pertama, *da'if*nya tidak terlalu (*jiddan*). Kedua, amalan tersebut masih mempunyai asal yang disyariatkan, dan ketiga, tidak meyakinkannya sebagai sunah yang pasti benar ketika melaksanakannya.
3. Tidak boleh mengamalkannya. Pendapat ini dianut oleh Abū Bakar Ibn 'Arabi dan beberapa kelompok yang berkembang sekarang, misalnya golongan yang menamakan diri mereka *Salafi*.⁵¹

d. Hadis-Hadis *Da'if Jiddan* dan *Mauḍū'*

Hadis dalam hukum *da'if jiddan* (sangat lemah) atau *mauḍū'* ini tidak ada sama sekali dinukil oleh Syamsuddin Siddiq ketika mentahqiq dan memberikan tambahan terhadap kitab al-Palembani. Namun demikian, melalui kitab *Hidāyah al-Sālikīn*, dari 190 riwayat yang termaktub di dalamnya ada 23 buah hadis atau 9.54%, sedangkan yang dihukum *mauḍū'* (palsu) juga ada 23 buah hadis atau 9.54%. Kedua-dua jenis hadis ini tidak dapat dijadikan dalil dan tidak dapat disandarkan kepada Rasulullah s.a.w, termasuk dalam masalah-masalah *faḍā'il al-a'māl* (keutamaan dalam beramal). Dengan demikian, ada 46 riwayat atau 19.09% yang tidak dapat digunakan sebagai *hujjah* karena dihukum *da'if jiddan* atau *mauḍū'*

e. Hadis-Hadis yang Tidak Dipastikan Hukumnya

Terdapat 5 hadis (2.06%) yang tidak dapat dipastikan

⁵¹ Nur al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, hlm. 92-93; Zafr Aḥmad al-'Uṣmani al-Tahanawi, *Qawa'id fi 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, Taḥqīq: 'Abd al-Fattah Abū Ghuddah (Beirut: Dār al-Qalam, 1972), hlm. 65; Muḥammad 'Abd al-Hayy al-Laknawi, *al-Ajwibah al-Fāḍilah*, ed. 'Abd al-Fattāḥ (Halab: Maktabah al-Matbu'ah al-Islamiyah, 1964), hlm. 36-63.

hukumnya, dan semuanya hanya terdapat dalam kitab *Hidāyah al-Sālikīn*, tidak ada nukilan tambahan dari Syamsuddin Siddiq. Hal ini terjadi karena hadis-hadis berkenaan tidak dapat dikesan periwayat atau *sanad*nya dan para ulama juga tidak memberikan hokum atas hadis terkati. Namun demikian, berdasarkan kajian dan pengamatn penulis, dari 5 hadis yang tidak dipastikan hukum atau derajatnya tersebut, ada 3 buah hadis lebih cenderung palsu, sedangkan 2 hadis lainnya mendekati *da‘īf*. Hal ini dinyatakan melalui tolak ukur matn hadis; tidak rasional ataupun tidak sesuai dengan nas-nas lain yang lebih kuat.

Untuk memperjelas gambaran terhadap hal-hal di atas, dapat diperhatikan tabel berikut:

Bil	Hukum Hadis	Jlh. Riwayat		Jlh 'ampuran	%	Jlh. Keseluruhan
		<i>Hidāyah al-Sālikīn</i>	Nukilan Tambahan			
1.	<i>ṣaḥīḥ Li Żātiḥ</i>	57 hadis	40 hadis	97 hadis	40.25%	241 (100%)
2.	<i>ṣaḥīḥ Li Gairih</i>	15 hadis	3 hadis	18 hadis	7.47%	241 (100%)
3.	<i>ḥasan Li Żātiḥ</i>	11 hadis	3 hadis	14 hadis	5.81%	241 (100%)
4.	<i>ḥasan Li Gairih</i>	21 hadis	3 hadis	24 hadis	9.96%	241 (100%)
5.	<i>Da‘īf</i>	35 hadis	2 hadis	37 hadis	15.35%	241 (100%)
6.	<i>Da‘īf Jiddan</i>	23 hadis	-	23 hadis	9.55%	241 (100%)
7.	<i>Maudū‘</i>	23 hadis	-	23 hadis	9.55%	241 (100%)
8.	Tidak dapat dipastikan	5 hadis	-	5 hadis	2.06%	241 (100%)
	Jumlah Keseluruhan	190 hadis	51 hadis	241 hadis	100%	

Tabel 2

Pembagian hukum hadis-hadis dalam kitab *Hidāyah al-Sālikīn* dan nukilan tambahan dari Syamsuddin Siddiq

Terdapat 153 buah hadis (63.49%) dari 241 buah hadis yang dikaji melalui kitab *Hidāyah al-Sālikīn* Syeikh al-Palembani dan nukilan tambahan dari Syamsuddin Siddiq, boleh digunakan sebagai *hujjah* dalam beribadah, karena termasuk dalam kategori *ṣaḥīḥ* ataupun minimal *ḥasan li gairih*. Sementara itu, ada 51 buah hadis (21.16%) tidak boleh dipakai sebagai *hujjah* karena termasuk dalam kategori *da‘īf jiddan* (sangat lemah) dan *maudū‘* (palsu), sedangkan 37 buah hadis (15.35%) lagi masuk dalam kategori *da‘īf*, yang sebagian ulama membolehkan ber*hujjah* dalam wilayah *fada‘il* dan nasihat

dengan syarat-syarat, dan sebagian yang lain tidak membolehkan berhijjah dengannya.

E. Contoh Temuan Kualitas Hadis dalam Kitab *Hidāyah al-Sālikīn* dan Nukilan Tambahan Dari Syamsuddin Siddiq

1. Hadis *Ṣaḥīḥ*

Sebagai contoh diambil hadis keempat puluh tujuh (47) yang terdapat dalam kitab *Hidāyah al-Sālikīn* pada bab kedua pasal yang keenam. Salah satu contohnya yang diriwayatkan oleh Mālik dalam kitab *Muwatṭʾ*nya sebagai berikut:

حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِكٍ عَنْ سَمِيِّ مَوْلَى أَبِي بَكْرٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ السَّمَانِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ فِي يَوْمٍ مِائَةٌ مَرَّةً كَانَتْ لَهُ عِدَلُ عَشْرِ رُقَابٍ وَكُتِبَتْ لَهُ مِائَةُ حَسَنَةٍ وَنُحِيتَ عَنْهُ مِائَةُ سَيِّئَةٍ وَكَانَتْ لَهُ حِرْزًا مِنَ الشَّيْطَانِ يَوْمَهُ ذَلِكَ حَتَّى يَمْسِيَ وَلَمْ يَأْتِ أَحَدٌ بِأَفْضَلٍ مِمَّا جَاءَ بِهِ إِلَّا أَحَدَ عَمَلٍ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ (موطأ مالك باب ما جاء في ذكر الله تبارك وتعالى ج ٢ ص ١٣٧)

Hadis seperti ini juga diriwayatkan oleh banyak *muhaddisin* di antaranya: al-Bukhārī dalam kitab *ṣaḥīḥ* nya pada bab “Sifat Iblis dan Tentaranya juz ke-11 hlm. 70”, juga pada bab “Kelebihan Tahlil, juz 20 hlm 17”. Muslim dalam kitab *ṣaḥīḥ*nya menyebut pada bab “Kelebihan tahlil, tasbih, dan doa, juz 13 hlm 201 dan 203. Al-Tirmizī dalam *Sunan*nya meriwayatkan pada bab “Kelebihan tahlil, tasbih dan takbir, juz 11 hlm 371 dan 441. Aḥmad dalam *Musnad*nya meriwayatkan pada juz 13 hlm 490, juz 16 hlm 207, juz 17 hlm 404, juz 18 hlm 60, juz 37 hlm 487, juz 48 hlm 39 dan 75. Al-Ḥakim dalam *Mustadrak*nya menyatakan pada Kitab “al-do’a wa al-takbir wa al-tahlil, juz 4 hlm 392. Al-Tabranī dalam *al-Mu’jam al-Kabīr* meriwayatkan pada bab kedua juz 4 hlm 174, 223 dan 226, juz 5 hlm 157, juz 7 hlm 122, juz 10 hlm 483. ibn Hibban juga meriwayatkan dalam *ṣaḥīḥ* nya pada bab “Al-Āzkar” juz 4 hlm 190 dan 192.

Berdasarkan *takhrīj* dan kajian terhadap sanad dan matn hadis yang diriwayatkan oleh - tersebut dapat disimpulkan bahwa sanad-sanad dan matn-matnnya memenuhi ketentuan *keṣaḥīḥan* suatu hadis bahkan al-Ḥakim ketika menyebutkan hadis ini dalam kitabnya langsung menyatakan bahwa hadis ini *ṣaḥīḥ*.

2. Contoh Hadis Hasan Li zātih

Sebagai contoh untuk hadis ḥasan ini dikemukakanlah hadis yang ke-73, pada bab kedua pasal kedelapan dari kitab *Hidāyah al-Sālikīn* yang diriwayatkan oleh al-Tirmizī:

حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ غِيَاثٍ حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَقَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ ضَمْرَةَ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ الْوُتْرُ لَيْسَ بِحَتَمٍ كَصَلَاتِكُمُ الْمَكْتُوبَةِ وَلَكِنْ سُنُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ إِنَّ اللَّهَ وَتَرْتَجِبُ الْوُتْرُ فَأَوْتَرُوا يَا أَهْلَ الْقُرْآنِ قَالَ وَفِي الْبَابِ عَنْ ابْنِ عُمَرَ وَابْنِ مَسْعُودٍ وَابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ أَبُو عِيْسَى حَدَّثْتُ عَلِيَّ حَدِيثٌ حَسَنٌ (سنن الترمذی باب ما جاء أن الوتر ليس بحتم ج ٢ ص ٢٥٥)

Hadis ini selain diriwayatkan oleh al-Tirmizī juga diriwayatkan oleh *muhaddisīn* yang lain seperti : ibn Majah dalam Sunannya bab “pada masalah witr, juz 4 hlm. 6”; Aḥmad dalam Musnadnya juz 3 hlm. 168 dan 171, juz 12 hlm. 150, juz 15 hlm. 447 dan 448; al-Dārimī dalam Sunannya bab minta perhatian terhadap witr, juz 5 hlm. 7; al-Albānī menyatakannya sebagai hadis yang *ṣaḥīḥ li gairih*, sedangkan al-Tirmizī menyebutkannya sebagai hadis *ḥasan* saja.

3. Contoh Hadis Daif

a. Karena Kecacatan Perawi

Sebagai contoh untuk hadis *da'if* karena *ta'n* para rawi ini adalah hadis yang keempat, pada bagian *muqaddimah* pasal pertama dari kitab *Hidāyah al-Sālikīn* karya Syekh Abdus Samad al-Palembani yang diriwayatkan oleh ibn Majah:

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مُرْوَانَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا عُثَيْبَةُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَلَاقِ بْنِ أَبِي مَسْلَمٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ عِثْمَانَ عَنْ عَثْمَانَ بْنِ عُفَانَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَشْفَعُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَلَاثَةٌ الْأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الْعُلَمَاءُ ثُمَّ الشُّهَدَاءُ. (سنن ابن ماجه باب ذكر الشفاعة ج ١٢ ص ٣٧٢)

Hadis ini hanya ada satu periwayatan saja, yaitu oleh ibn Majah. Di mana pada pernyataan sanadnya bersambung namun ada salah seorang antara perawinya dinilai oleh para ulama sebagai *da'if*, ialah 'Ambasah ibn 'Abd al-Raḥmān.

Sebenarnya persambungan antara beliau dengan gurunya serta muridnya tidak ada masalah dan dapat dikatakan bersambung berdasarkan pada pernyataan bahwa antara mereka saling berguru dan menjadi murid. Akan tetapi beliau sendiri dinilai oleh para

ulama seperti Abū Zur'ah sebagai *munkar al-Ḥadīṣ*, Abū Hatim sebagai *matrūk al-ḥadīṣ*, al-Bukhārī menyatakan ditinggalkan hadisnya, Abū Dawud, al-Naṣā'ī, dan al-DaruQutnī menyatakan sebagai *da'īf*, al-Tirmizī pun menda'īfkan-nya. Dengan demikian hadis ini dapat dikatakan sebagai *da'īf* karena salah seorang rawinya tidak memenuhi standar hadis *ṣaḥīḥ* maupun *ḥasan*.

b. Karena *Syāz* pada *Matn* hadis

Sebagai contoh untuk hadis *da'īf* karena *syāz* pada *matn* ini dikemukakanlah hadis yang kedua puluh lima, pada bab kedua pasal kedua dari kitab *Hidāyah al-Sālikīn* karya Syeikh Abdus Samad al-Palembani yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ كَثِيرٍ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ خَالِدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِلَالٍ عَنْ نَعِيمِ الْمَجْمَرِ قَالَ رَقِيتَ
مَعَ أَبِي هُرَيْرَةَ عَلَى ظَهْرِ الْمَسْجِدِ فَتَوَضَّأَ فَقَالَ إِنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِنَّ أُمَّتِي
يُدْعَوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًا مُحْجِلِينَ مِنْ أَثَارِ الْوَضُوءِ فَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَطِيلَ غُرَّتَهُ فَلْيَفْعَلْ. (صُنْحِيحٌ
البخارى باب فضل الوضوء والغر المحجلين من آثار ج ١ ص ٢٣٤)

Hadis dengan nas seperti tersebut di atas ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī, Aḥmad dan al-Baihaqī. Namun muslim juga meriwayatkan hadis ini tetapi tanpa lafaz “فَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَطِيلَ غُرَّتَهُ فَلْيَفْعَلْ”.

Al-Tirmizī berkata bahwa hadis ini *da'īf*. Sedangkan al-Albānī menyebutkannya dalam *silsilah al-da'īfah* sebagai hadis *da'īf* yang disebabkan oleh adanya tambahan (*mudraj*) pada akhir kalimat tersebut, sementara ayat sebelumnya adalah *marfū'*. Pernyataan di akhir itu merupakan ungkapan dari Abū Hurairah ra. sendiri yang dianggap sebagai hadis. Akan tetapi al-Albānī tidak menafikan adanya riwayat muslim yang tanpa menyebut lafaz yang terakhir itu sehingga beliau dapat menyatakannya sebagai hadis *ṣaḥīḥ*.

4. Contoh Hadis *Da'īf Jiddan*

Sebagai contoh untuk hadis *da'īf* karena *syāz* pada *matn* ini dikemukakan hadis yang ke 122, pada bab kedua pasal kesepuluh dari kitab *Hidāyah al-Sālikīn* karya Syeikh Abdus Samad al-Palembani yang diriwayatkan oleh al-Tirmizī:

حَدَّثَنَا سَفْيَانُ بْنُ وَكِيعٍ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ حَبَابٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبِي خَثْعَمٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ قَرَأَ حَمْدَ الدُّخَانِ فِي لَيْلَةٍ أَصْبَحَ يَسْتَغْفِرُ لَهُ سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ ^٢ سنن الترمذی ج ١٠ ص ١٢٣ & ١٢٤)

Al-Tirmizī menyatakannya sebagai hadis *gharib* yang tidak dijumpai di mana-mana periwayatan selain jalur ini saja. Sedangkan al-Albānī menyatakannya sebagai *da'if jiddan*. Selain al-Tirmizī yang meriwayatkan hadis ini adalah al-Ṭabranī dalam *al-Mu'jam al-Kabīr*nya bab kedua juz 7 hlm. 303 dan al-Dārimī dalam *Sunannya* juz 10 hlm. 316.

5. Contoh Hadis yang tidak Dipastikan nilai/hukumnya

Ada beberapa hadis yang tidak dapat ditemukan dalam aplikasi CD Al-Syamilah juga dalam *Mu'jam al-Mufahras li alfāz al-Hadīṣ al-Nabawī*, salah satunya:

من قرأ قل هو الله احد ثلاث مرات عدل بقراءة الوحي كله ومن قرأها ثلاثين مرة لم يفضله احد من اهل الدنيا إلا من زاد على ما قال ومن قرأها مائتي مرة اسكن من الفردوس مسكنا يرضاه ومن قرأها حين يدخل منزله ثلاث مرات نفت عنه الفقر ونفعت الجار.

Syeikh Abdus Samad al-Palembani dalam kitab *Hidāyah al-Sālikīn*, menuliskan riwayat ini pada bab kedua pasal kesepuluh. Berdasarkan *takhrīj* dengan lafaz tersebut tidak dijumpai, namun sebagai perbandingan pada bab dan pasal yang sama juga disebutkan hadis yang diriwayatkan oleh Aḥmad ibn Hanbal dan al-Nasa'ī sebuah hadis yang berdekatan:

من قرأ قل هو الله احد مرة فكأنما قرأ ثلث القرآن

Juga riwayat yang lain lagi disebutkan :

خَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي صَعْصَعَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَجُلًا سَمِعَ رَجُلًا يَقْرَأُ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ يُرَدِّدُهَا فَلَمَّا أَصْبَحَ جَاءَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ وَكَانَ الرَّجُلُ يَتَقَاهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنِّهَا لَتَعْدِلُ ثَلَاثُ الْقُرْآنِ

Berdasarkan *takhrīj* yang dilakukan dapat disimpulkan bahwa sahabat yang meriwayatkan hadis ini ada 8 orang yaitu: 1) Abū Sa'id al-Khudri, 2) Anas ibn Malik, 3) Abū Mas'ūd al-Anṣārī, 4) 'Abd Allāh ibn Amr, 5) 'Abd al-Raḥmān, 6) Abū Hurairah, 7) Ma'dan ibn Abī Ṭalhah, 8) Abū Ayyūb, sedangkan *mukharrijnya* ada 7 orang

yaitu: 1) al-Bukhārī, 2) Muslim, 3) Abū Dāwūd, 4) al-Tirmizī, 5) Ibn Mājah, 6) al-Dārimī, 7) Aḥmad ibn Hanbal. Rawi dalam periwayatan hadis ini –setelah melalui seleksi rawi-rawi yang dalam jalur *sanad* berbeda tetapi sama, dianggap sudah terwakili dengan salah satu saja kurang lebih 75 orang (termasuk 8 orang sahabat dan 7 orang *Mukharrijnya*). *Sanad* Hadis ini dinyatakan *marfū‘ ila al-Nabi Saw*.

F. Kesimpulan

Kitab yang membicarakan masalah tasawuf seperti *Hidāyah al-Sālikīn* ataupun kitab-kitab tasawuf lainnya, juga menggunakan dasar panduan Al-Qur’an dan Sunnah Nabi Muḥammad Saw. sehingga pengamalannya tidak akan keluar dari jalur yang diridai Allah dan Rasulullah. Namun tidak dipungkiri bahwa ada saja hadis-hadis yang digunakan tidak memenuhi standar yang ditetapkan dalam ilmu hadis menurut *muhaddisin*. Karenanya kajian terhadap kualitas hadisnya (*ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *da‘īf*, *da‘īf jiddan* atau *maudū‘*) menjadi keniscayaan untuk memastikannya terlebih dahulu. Dengan begitu diharapkan tidak akan terjebak dalam amalan yang tidak berdasar; meskipun harus diketahui bahwa untuk *faḍā’il al-a‘māl* boleh menggunakan hadis *da‘īf*, tetapi masih dengan syarat tidak sangat *da‘īf* apalagi sampai pada tahap *maudū‘*. Selain itu, ada dua hal yang perlu diperhatikan:

1. Dalil yang tidak dapat dikatakan sebagai hadis boleh dinyatakan sebagai *qaul al-ḥukamā’* apabila tidak bertentangan dengan dalil-dalil yang sudah ada.
2. Hendaklah kita dapat mengambil pelajaran yang banyak dari hadis Rasulullah Saw. serta mengamalkannya dan dalam waktu yang sama juga menghindari dari amalan yang bertentangan dengan syariat.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim.

Abu Bakar, Syafi'i *Tokoh Penulis Islam Nusantara, dalam Konteks Perkemabangan Keilmuan Islam pada Zaman Tradisi*. Kuala Lumpur, Dewan Pustaka dan Bahasa. 1977.

al-Albānī, Muḥammad Nasir al-Dīn. *Ṣaḥīḥ Sunan Abī Dāwūd*. Riyad: Maktabah al-Ma'ārif. 1998 M.

_____. *Silsilat al-Āḥādīs al-Da'īfah wa al-Mawḍū'ah wa Asaruha al-Sayyi' fi al-Ummah*. al-Riyad: Maktabah al-Ma'ārif. 1422 H/2002 M.

al-Baihaqī, Abū Bakr Aḥmad. *Syū'b al-Iman*. ed. Muḥammad Sa'id Basyuni Zaghlul. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1410 H.

_____. *Sunan al-Baihaqī al-Kubra*. ed. Muḥammad 'Abd al-Qadir 'Ata. Makkah al-Mukarramah: Maktabah Dar al-Baz. 1414 H/1994 M.

al-Gazālī, Abū Ḥamīd Muḥammad ibn Muḥammad. *Ihyā' 'Ulum al-Dīn*. Kairo: Muassasah al-Halabi wa Syurkah. 1387 H/ 1968 M.

_____. *Bidāyah al-Hidāyah*. Taḥqīq & Takhrīj. 'Abd al-Ḥamīd Muḥammad al-Darwisy. cet. 1. Beirut: Dār Sadir. 1998.

al-Ḥākim, Muḥammad ibn 'Abdillāh. *Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīs*. ed. Mu'zam Husain. cet. ke-2. Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyyah. 1977 M.

_____. *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥain*. T.tp: t.p. T.th.

al-Harawī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Jawāhir al-Uṣūl fi 'Ilm al-Ḥadīs al-Rasul*. al-Madinah al-Munawwarah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah. 1393 H.

Hassan, Muḥammad ibn Dato' Kerani Muḥammad Arsyad. *al-Tarikh Silsilah Negeri Kedah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. 1968.

Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Abū al-Faḍl. *Tahẓib al-Tahẓib*. Beirut: Dār al-Fikr. 1325 H.

_____. *Nuzḥah al-Naẓr*. Ttp: tp, 1368 H.

- Ibn al-Jauzī, Abū al-Farj. *al-Mauḍū'at*. Beirut: Dār al-Fikr. 1403 H/1983 M.
- Ibn Majah, Abū 'Abd Allāh. *Sunan Ibn Majah*. ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ. 1419 H/1998 M.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukran ibn Manẓūr. *Lisān al-'Arab*. Mesir: Dar al-Misriyah. T.th.
- Ibn al-Ṣalāḥ, Abū 'Amr 'Uṣman ibn 'Abd al-Raḥmān. *'Ulūm al-Ḥadīṣ*. ed. Nur al-Dīn 'Itr. cet. ke-3. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āsir: Dar al-Fikr. 1423 H/2002 M.
- 'Itr, Nur al-Dīn. *Manhaj al-Naqd fi 'Ulūm al-Ḥadīṣ*. Damaskus: Dar al-Fikr. 1399 H/1979 M.
- al-Jaburi, 'Atiyah. *Mabāḥiṣ fi Tadwīn al-Sunnah al-Mutahharah*. Beirut: Dār al-Nadwah al-Jadidah. T.th
- al-Jawabi, Muḥammad Ṭāhir. *Juhūd al-Muḥaddiṣīn fi Naqd Matn al-Ḥadīṣ al-Nabawī al-Syarīf*. T.tp: 'Abd al-Karim ibn 'Abd Allāh. T.th.
- al-Khatṭīb, Muḥammad 'Ajjāj. *Uṣūl al-Ḥadīṣ 'Ulūmuh wa Muṣṭalahuh*. cet. ke 3. Beirut: Dār al-Fikr. 1409 H/1989 M.
- al-Laknawī, Muḥammad 'Abd al-Hayy. *al-Ajwibah al-Fāḍilah*, ed. 'Abd al-Fattāḥ (Halab: Maktabah al-Matbu'ah al-Islamiyah. 1964.
- Lutfi, Aḥmad. Kajian Hadis Kitab Durrat al-Nasihin. Tesis Ph.D. Fakulti Pengajian Islam. Universiti Kebangsaan Malaysian (UKM). 2000.
- al-Manāwī, 'Abd al-Ra'ūf. *Faiḍ al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi' al-Sagīr*. cet. ke-2. Beirut: Dār al-Ma'rifah. 1972.
- al-Palembani, Syeikh Abdus Samad. Abdus Samad. *Hidāyah al-Sālikīn*. T.tp.: Tiga dua. T.th.
- _____. *Hidāyah al-Sālikīn fi Maslak al-Muttaqin*. Taḥqīq: Syamsuddin Siddiq. Tesis Sarjana Muda. Jabatan Pengajian al-Qur'an dan al-Sunnah. Fakulti Pengajian Islam. UKM. 1403 H./1983 M.
- _____. *Hidāyah al-Sālikīn fi Maslak al-Muttaqin*. Aḥmad Fahmi Zamzam. (pnyt.). Kedah: Khazanah Banjariah. 2006 M.
- al-Syaukānī, Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad. *Irsyād al-Fuḥūl*. Surabaya: Salim ibn Sa'ad wa Akhuh Aḥmad. T.th.
- Wan Muhd. Saghir Abdullah. Syeikh Muḥammad Arsyad al-Banjari

- Matahari Islam*. Pontianak: Yayasan al-Fatthaniyah. 1983 M.
- _____. (pnys). *Hidāyah al-Sālikīn*. Edisi Rumi. cet. ke-1 dan ke-4. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah. 1425 H./2004 M.
- Zuhri, M. Saifuddin. *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*. Bandung: tp. 1981.

PENGAJIAN KITAB *BULŪG AL-MARĀM* DALAM MAJLISUZZIKR BRUNEI DARUSSALAM: KAJIAN HADIS

Kholila Mukaromah
Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: ulilalbab08@gmail.com

Abstract

This article studies hadiths used in Majlisuzzikr led by Habib Abdul Hamid al-Mahdaly in Brunei Darussalam context. The object of this research is limited by investigating the recording video of the lectures on Bulūg al-Marām, composed by Ibn ajar al-ʿAsqalānī, that can be downloaded from cyberspace, you tube. However, the study of hadith there has a close relation with the government that put into effect the Islamic law (syariat). The existence of hadith study in this Majlis apparently is inclined to support the government of Sultan Hassanal Bolkiah. According to the Alfatih mapping of explanation (pensyarhan), this hadith study can be classified to the category of classical explanation with bayani reasoning. For example relation to hadith explanation about the Prophet's daily activities to give priority from right to left that said by Al-Mahdaly that is everyone that contradict with it will be accused as neglectful person and because of it can be entered to the hell in the hereafter.

Keywords: hadith studies, Majlisuzzikr, Brunei Darussalam, explanation, Bulūg al-Marām.

A. Pendahuluan

Pengaruh arus globalisasi¹ pada era ini memberikan dampak yang sangat signifikan dalam ranah studi hadis. Meluasnya aksesibilitas terhadap materi hadis tidak lepas dari jasa perkembangan media elektronik dan dunia maya (*cyberspace*). Khazanah kitab hadis klasik yang dulunya hanya bisa diakses dalam bentuk cetak, sekarang dipermudah dengan layanan unduh (*download*) melalui situs-situs tertentu di internet.² Selain itu, muncul pula video dokumentasi kajian-kajian hadis yang disampaikan oleh para ulama, pakar, akademisi yang bisa diakses melalui situs ternama, *youtube*.

Salah satu kajian hadis yang menarik adalah pengkajian kitab hadis yang dilakukan dalam Majelis *suzzikir* di Brunei Darussalam. Berbeda dengan Indonesia yang merupakan negara republik, Brunei Darussalam merupakan negara Monarki Absolut Islam yang secara tegas dan berani memberlakukan praktik syari'ah Islam. Posisi hadis bersama-sama al-Qur'an lantas memainkan peran yang sangat vital sebagai sumber atau landasan dalam menetapkan norma-norma dalam berbagai aspek kehidupan sehari-hari. Majelis ini merupakan suatu perkumpulan pengajian yang diampu oleh akademisi, dosen Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Syarif Ali (UNISSA), yakni Profesor Doktor Habib Abdul Hamid al-Mahdaly. Pengetahuan mengenai hal ini kiranya mampu menambah wawasan mengenai kajian hadis di wilayah lain di luar Indonesia, khususnya di Brunei Darussalam.

Selanjutnya, peneliti memandang perlunya kajian mengenai

¹ Globalisasi merupakan istilah yang merupakan bentukan dari kata "globe" dan "isasi". Kata globe disini memiliki arti "mendunia". Ketika mendapat tambahan "isasi" menunjukkan sebuah proses mendunia. Secara definitif, bisa dipahami bahwa globalisasi adalah masuknya atau meluasnya pengaruh dari satu wilayah/ negara ke wilayah/negara lain dan atau proses masuknya suatu negara dalam pergaulan dunia. Proses globalisasi mengandung dampak adanya aktifitas yang sebelumnya terbatas jangkauannya secara nasional menjadi tidak terbatas pada suatu negara. Dikutip dari Alfatih Suryadilaga, "Ragam Kajian Studi Hadis di Era Global".pdf, diunduh dari www.academia.edu pada 12 Desember 2014.

² Beberapa situs yang menyediakan layanan ini diantaranya: www.omelketab.net; www.Islamic-council.org; www.saaaid.net; www.download-pdf-ebook.in; www.waqfeya.com; www.al-mostafa.info; www.ahlalhadeeth.com; www.brooonzyah.net; dan lain-lain.

konteks luas terkait eksistensi Islam di Negara Brunei Darussalam sebagai titik pijak awal. Begitu juga, uraian deskriptif sekilas mengenai kegiatan Majlisuzzikr dan wilayah kajian hadisnya. Agar tidak terlalu meluas, objek kajian penelitian lebih dikhususkan pada kajian pengajian kitab hadis *Bulūg al-Marām* karangan Ibn Hajar al-'Asqalānī (773-852 H) yang disampaikan oleh Al-Mahdaly. Data-data primer dalam penelitian ini dirujuk dari beberapa video dokumentasi pengajian kitab ini yang telah diunggah di situs *youtube*. Ringkasnya, yang menjadi inti penelitian ini adalah bagaimana karakteristik kajian hadis *Bulūg al-Marām* ini dalam Majlisuzzikr dan dalam konteks yang lebih luas dalam bingkai Negara Brunei Darussalam.

B. Sekilas Islam di Brunei Darussalam

Brunei Darussalam merupakan salah satu negara berdaulat di Asia Tenggara. Negara ini memperoleh status kemerdekaannya pada tanggal 1 Januari 1984, setelah sebelumnya menjadi wilayah protektorat Inggris. Brunei Darussalam terletak di pantai utara pulau Kalimantan dengan luas wilayah 5.765 km.² Ibu kota Brunei terletak di Bandar Seri Begawan, kota terbesar yang ada di Brunei. Negara ini terdiri dari dua wilayah yang terpisah, yakni wilayah Barat yang dihuni sekitar 97% jumlah penduduk, dan wilayah Temburong di sebelah timur yang dihuni sekitar 10.000 penduduk. Selanjutnya, Brunei membagi wilayahnya atas empat distrik, diantaranya Belait, Brunei dan Muara, Temburong, dan Tutong. Distrik-distrik ini kemudian dibagi lagi menjadi 38 mukim.³

Menurut data yang diperoleh, jumlah keseluruhan penduduk Brunei sekitar 470.000 jiwa. Sekitar dua pertiga dari jumlah penduduk Brunei merupakan orang Melayu. Kelompok lain yang juga memegang peranan penting dalam menguasai ekonomi negara adalah kelompok etnis Tionghoa (Han) yang menyusun lebih kurang 15% jumlah penduduknya. Keberadaan etnis-etnis ini juga menunjukkan penggunaan bahasa keseharian yang didominasi oleh bahasa Melayu (bahasa resmi) dan bahasa Tionghoa. Meskipun tidak seperti Malaysia yang menetapkan bahasa Inggris sebagai bahasa resmi kedua, hampir 90% penduduk Brunei disebutkan

³ www.wikipedia.org

juga mampu menuturkan bahasa Inggris dengan fasih. Selain dua kelompok tersebut, terdapat sebuah komunitas ekspatriat yang agak besar yang berkewarganegaraan Inggris dan Australia.⁴

Sedangkan bentuk pemerintahan yang dianut adalah Monarki Absolut Islam. Kepala pemerintahan dengan gelar “sultan” dan dipegang oleh Hassanal Bolkiah. Dalam bentuk pemerintahan seperti ini, sultan memiliki posisi sebagai pemangku kekuasaan dan juga pimpinan agama tertinggi. Hal ini didukung oleh persebaran penduduk Brunei yang didominasi beragama Islam. Tidak seperti Indonesia yang juga memiliki jumlah Muslim yang mendominasi, pemerintah Brunei menetapkan Islam sebagai agama resmi negara.⁵ Namun, agama-agama lain seperti Budha, Kristen, dan kepercayaan lain, juga tetap diakui eksistensinya dengan tetap memberlakukan batasan-batasan tertentu.

Islam menempati posisi penting sebagai asas dalam sistem hidup masyarakat Brunei. Islam menjadi *al-din* atau *a way of life* (suatu sistem hidup) yang kemudian berusaha untuk diterapkan dalam semua aspek kehidupan baik politik, ekonomi, sosial, dan pendidikan, dan lain-lain. Sehingga dengan demikian bisa dikatakan bahwa Islam tidak hanya dinyatakan secara teori, namun juga

⁴ www.wikipedia.org

⁵ Hal ini sebagaimana tercantum dalam Perlembagaan Negara Brunei Darussalam 1959 Pindaan tahun 2004, Bahagian II –Ugama dan Adat Istiadat:

“Ugama Islam Negara Brunei Darussalam dan cara beribadat : 3 (1) Ugama *rasmi* bagi Negara Brunei Darussalam adalah Ugama Islam. Tetapi ugama-ugama lain boleh diamalkan dengan aman dan sempurna oleh mereka yang mengamalkannya.”

Kata “resmi” diatas kemudian dijabarkan dalam hal-hal seperti: *pertama*, pemangku kekuasaan tertinggi, Sultan, menjadi pimpinan tertinggi agama; *kedua*, penerus sultan diharuskan beragama Islam; *ketiga*, Majlis Ugama Islam menjadi pihak yang berwenang dalam menetapkan persoalan keagamaan dan sebagai penasihat sultan; *keempat*, pemerintahan Inggris tidak boleh turut campur dalam persoalan yang berkenaan dengan agama; dan *kelima*, penasihat agama menjadi pakar karena jabatan dalam Majlis Mesyuarat Diraja, Majlis Mesyuarat Menteri-Menteri dan Majlis Mesyuarat Negeri. Dikutip dalam Wan Zailan Kamaruddin bin Wan Ali dan Ahmad Zuhdi bin Isma’il, “Masyarakat Islam di Negara Brunei Darussalam: Kajian Mengenai Isu dan Cabaran Dalam Pemikiran Islam di Era Globalisasi (Muslim Society in Brunei : a Study on Issues and Challenges in Islamic Thought in the Era of Globalisation)” dalam Borneo Research Journal, Volume 3, Desember 2009,189, diakses dalam <http://www.myjurnal.my> pada tanggal 11 Desember 2014 pukul 10.00.

praktik.⁶ Brunei diketahui menjadi negara pertama di Asia Tenggara yang telah memberlakukan pidana syari'ah secara bertahap.⁷ Keputusan ini disampaikan langsung oleh Sultan Hassanal Bolkiah pada tanggal 1 Mei 2014.⁸ Proses islamisasi benar-benar digencarkan secara terus menerus. Dalam bidang pendidikan, semua sekolah wajib memberlakukan materi agama Islam, bahkan juga diperuntukkan bagi murid non-Muslim. Begitu juga dalam berkebudayaan, selain lekat dengan tradisi Melayu, Brunei mengharuskan masyarakat memakai pakaian yang dianjurkan menurut aturan Islam, seperti memakai penutup kepala bagi perempuan.

Islam di Brunei secara jelas menyatakan landasannya pada *Ahlussunah wal Jama'ah* [selanjutnya disingkat ASWAJA] dan secara resmi mengikuti mazhab al-Syāfi'ī. ASWAJA dalam konteks negara Brunei hanya didasarkan pada aliran pemikiran dan akidah al-Asy'arī dan pengikutnya, al-'Asy'riyah, saja.⁹ Kaum Muslim Brunei sangat memberikan penghormatan yang tinggi kepada para ulama, utamanya dari golongan ASWAJA seperti: Imam Ḥanafī, Imam Mālik, Imam Aḥmad ibn Ḥanbal, Imam al-Syafi'ī dan Imam Abū al-Hasan al-Asy'arī. Oleh karena penghormatan tersebut, perilaku ber-mazhab

⁶ Wan Zailan Kamaruddin bin Wan Ali dan Ahmad Zuhdi bin Isma'il, " Masyarakat Islam di Negara Brunei Darussalam: Kajian Mengenai Isu, hlm. 191.

⁷ Tahap pertama mencakup hukuman penjara atau denda untuk pelanggaran-pelanggaran seperti tidak menunaikan sholat Jum'at dan hamil diluar nikah. Di akhir tahun ini, direncanakan akan memasuki fase kedua yang meliputi hukuman yang lebih berat, yang diantaranya hukuman potong tangan dan pencambukan. Tahap ketiga akan dilaksanakan tahun depan dengan pelaksanaan hukuman yang lebih berat, antara lain dengan hukuman rajam untuk tindak sodomi dan perzinahan.

Selama ini sistem peradilan di Brunei memiliki dua jalur: jalur pertama berdasarkan hukum Inggris dan jalur kedua adalah pengadilan syari'ah yang sebelumnya terbatas pada kewenangan persoalan pernikahan dan warisan. Dikutip dari "Syari'ah di Brunei Darussalam" dalam www.bbc.co.uk diakses tanggal 12 Desember 2014 pukul 06.34.

⁸ Video "Pidato Sultan Brunei dalam upacara deklarasi penerapan hukum syari'ah di Brunei" dalam www.youtube.com diunduh tanggal 12 Desember 2014.

⁹ Pada dasarnya, paham *Ahlussunah wal Jama'ah* yang tersebar di Asia Tenggara menisbatkan pada aliran pemikiran al-Asy'ariyah dan al-Maturidiyah. Paham ini memiliki hubungan yang sangat erat dengan skenario politik keagamaan di dunia Islam, tidak terkecuali dengan kawasan Melayu. Dikutip dari Wan Zailan Kamaruddin bin Wan Ali dan Ahmad Zuhdi bin Isma'il, " Masyarakat Islam di Negara Brunei Darussalam: Kajian Mengenai Isu, hlm. 192.

pun sangat ditekankan. Mantan mufti Brunei dalam salah satu pernyataannya menyatakan: “Penetapan ASWAJA dan *mazhab* Syafi’i telah membantu pentadbiran dan pemerintahan negara dengan jayanya sehingga Brunei Darussalam menjadi negara Melayu Islam Beraja yang kukuh, dan dapat mempertahankan kedudukan Islam dalam apa-apa jua pergolakan dan perkembangan.

Jika dirunut dalam sejarah Islam, kelompok yang menganut paham ASWAJA jauh dari polemik dan kontroversi. Hal ini dikarenakan ketundukan kelompok ini dalam menerima dan mengakui kepemimpinan Islam yang diterapkan di kebanyakan negara di dunia Islam, Asia Tenggara, dan Brunei Darussalam.¹⁰

Fanatisme bermazhab Syafi’iyah di Brunei memegang faktor penting atas tersingkirnya beberapa mazhab lain di sana. Aliran Zaidiyyah tidak diberi ruang karena disinyalir merupakan bagian dari kelompok Syi’ah. Begitu juga mazhab Syi’ah lainnya (Imamiyah dan Isma’iliyyah); Khawarij yang disamakan dengan aliran Ibadiyyah, Salafiyyah (baik yang mengikuti jalan Ibn Taimiyyah, maupun Salafiyyah yang berkiblat pada Wahabiyyah), Mu’tazilah, serta Neo Mu’tazilah, Murji’ah, Jabariyyah, Najjariyyah, Musyabbihah, dan lain-lainnya, mendapat batasan ketat untuk masuk dalam Negara Brunei ini. Begitu juga kelompok lain seperti Qadiani, Bahaiyyah, dan Ahmadiyyah dianggap sebagai gerakan yang menyelisihi paham ASWAJA. Brunei telah mempersiapkan undang-undang mengenai hal ini, bahwa barangsiapa yang mengajarkan, menyebarkan, dan upaya-upaya memunculkan polemik ini akan dihadapkan pada persoalan hukum. Tuduhan yang diberikan adalah karena hal itu bisa mengganggu ketentraman masyarakat Muslim awam, dan/atau mengancam keselamatan negara.¹¹

Oleh karena mengikuti ASWAJA dan mazhab al-al-Syāfi’ī, posisi al-Qur’an dan hadis menjadi sangat penting sebagai sumber rujukan dalam pemikiran Islam, akidah dan Ushuluddin serta dalam bidang Syariah dan fikih. Acuan penting terhadap ASWAJA secara ketat membuat penyebaran kitab-kitab tafsir yang

¹⁰ Wan Zailan Kamaruddin bin Wan Ali dan Ahmad Zuhdi bin Isma’il, “ Masyarakat Islam di Negara Brunei Darussalam: Kajian Mengenai Isu, hlm. 192.

¹¹ Wan Zailan Kamaruddin bin Wan Ali dan Ahmad Zuhdi bin Isma’il, “ Masyarakat Islam di Negara Brunei Darussalam: Kajian Mengenai Isu, hlm. 193.

menyelisih ajaran ASWAJA tidak diterima. Bahkan negara telah menetapkan tafsir khusus yang dikenal dengan *Tafsir Darussalam*. Teks ini dirancang untuk menjadi teks standar dalam penafsiran al-Qur'an. Begitu juga dalam penggunaan hadis, kitab-kitab hadis primer yang mendapat apresiasi hanyalah yang terhimpun dalam koleksi *al-kutub al-sittah*. Terlebih posisi khusus diberikan kepada kitab *al-Ṣaḥīḥain: Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*.¹²

Sumber yang digunakan dalam pemikiran Islam bagi masyarakat Muslim Brunei dikhususkan pada sumber-sumber sekunder, terutama kitab-kitab Jawi (bukan kitab berbahasa Arab-pen). Kitab-kitab berbahasa Arab tidak dipergunakan secara meluas di masyarakat karena memerlukan keahlian tinggi dalam bahasa Arab. Akses terhadap kitab-kitab primer berbahasa Arab menjadi otoritas penuh para Mufti Brunei. Selain itu, kitab-kitab berbahasa Arab juga diperkenalkan menjadi bahan kajian di tingkat perguruan tinggi. Hal ini didasarkan pada tujuan perguruan tinggi, yakni guna membantu memantapkan pendidikan akidah dan menjelaskan aspek dan pemikiran Islam Negara Brunei Darussalam.¹³ Pada kesempatan inilah, kiranya kajian kitab *Bulūg al-Marām* yang diadakan Majlisuzzikr diadakan sebagai bagian dari ranah kajian perguruan tinggi.

C. Majlisuzzikr *Wattafaquh Fiddien*

Penulis menyadari akan minimnya informasi dan data mengenai gerakan ini. Majlisuzzikr –menurut asumsi penulis– bukanlah sebuah organisasi yang didirikan secara resmi di bawah naungan badan hukum. Ia lebih terlihat sebagai sebuah komunitas atau perkumpulan informal yang memiliki kesamaan tujuan. Ia tidak hendak memobilisasi massa sebagaimana organisasi. Hal ini diindikasikan dari tidak adanya pernyataan persuasi yang nampak dalam tampilan website resminya. Tidak ada layanan pendaftaran anggota maupun klaim dari *administrator* mengenai jumlah anggotanya. Penulis kemudian menyebut komunitas atau perkumpulan ini dengan “majlis”.

¹² Wan Zailan Kamaruddin bin Wan Ali dan Ahmad Zuhdi bin Isma'il, “ Masyarakat Islam di Negara Brunei Darussalam: Kajian Mengenai Isu, hlm. 194.

¹³ Wan Zailan Kamaruddin bin Wan Ali dan Ahmad Zuhdi bin Isma'il, “ Masyarakat Islam di Negara Brunei Darussalam: Kajian Mengenai Isu, hlm. 194.

Majlis ini pun tidak seperti gerakan-gerakan yang muncul pada era post modern dalam arus globalisasi. Gerakan yang dimaksud terlihat dari maraknya gerakan-gerakan sosial keagamaan baru (*New Religious Movement*), terutama yang muncul seiring dengan perkembangan media elektronik.¹⁴ Gerakan keagamaan baru yang memiliki konsentrasi yang sama untuk menyebarkan keilmuan Islam (pengajian) dan ajaran-ajaran Islam di Indonesia, misalnya, terlihat dalam beberapa komunitas atau perkumpulan seperti: komunitas wisata hati milik Yusuf Mansur (www.wisatahati.com), komunitas One Day One Juz atau ODOJ (www.onedayonejuz.org), komunitas penggemar Ustad Muhammad Arifin Ilham (<https://id-id.facebook.com/ustad.arifin.ilham>) dan lain-lain. Di Indonesia, gerakan-gerakan ini berusaha untuk memobilisasi massa.

Pada halaman awal website disampaikan bahwa organisasi ini menjadi salah satu kegiatan yang menyokong kekuasaan pemerintahan Sultan Haji Hassanah Bolkiah Mu'izzuddin Waddaulah. Majlisuzzikr merupakan sebuah majlis ilmu yang berpadukan konsep *al-zikr* (mengingat Allah Swt) *wa tazkir* (member peringatan), yaitu dengan mengingat Allah Swt serta memberi peringatan untuk melahirkan umat yang senantiasa ber-zikir demi membangun negara berdasarkan aliran *Ahlussunah wal Jama'ah*.¹⁵ Website resmi Majlisuzzikr, www.majlisuzzikr.com,¹⁶ dibuat oleh Habib Abdul Hamid al-Mahdaly yang juga merupakan dosen di Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Sultan Syarif 'Ali (UNISSA) Brunei Darussalam. Al-Mahdaly nampaknya menjadi figur utama organisasi ini. Dalam keseluruhan video yang diunggah di *you tube*, ia menjadi satu-satunya pengisi kegiatan kajian rutin kitab dalam majelis ini. Meski mengenai pendiri Majlisuzzikr ini, peneliti belum mendapatkan informasi yang pasti mengenai kapan dan siapakah pendirinya.

Kegiatan yang bisa diamati dari laporan dan informasi di website, diketahui bahwa kegiatan dari Majlisuzzikr ini lebih

¹⁴ Moh. Soehadha, *Metode Penelitian Sosial Kualitatif untuk Studi Agama* (Yogyakarta: UIN-Press-UIN Sunan Kalijaga, 2012), hlm. 50.

¹⁵ Dikutip dari website resmi dalam www.majlisuzzikr.com pada 11 Desember 2014.

¹⁶ Website ini nampaknya baru dibuat pada Jum'at, 16 Muharram 1434 H / 30 November 2012 M.

terpusat pada kajian keilmuan tradisi kitab klasik. Semangat dari Majelisuzzikr sepertinya terrefleksikan dari hadis Nabi Saw, “*Barang siapa yang dikehendaki oleh Allah Swt akan kebaikan niscaya ia diberi pemahaman dalam agama*”. Nama organisasi ini, Majelisuzzikr, pun ditambah dengan “*wa tafaqquh fiddien*” yang menunjukkan tujuan kegiatan, yaitu menyebarkan “pemahaman agama” kepada masyarakat Muslim Brunei. Berikut ini jadwal pengajian yang diadakan oleh Majelisuzzikr:¹⁷

No	Kitab Kajian	Waktu	Tempat
1	<i>Ihya' 'Ulum al-Din</i>	Setiap hari Senin setelah shalat Isya'	Surau Unissa
2	<i>Al-Hikam li ibn 'Ata'illah</i>	Setiap hari Selasa setelah shalat Isya'	Masjid al-Salihin
3	<i>Bulūg al-Marām / Matn abi al-Syuja' fi al-Fiqh al-Syafi'i</i>	Setiap hari Rabu setelah shalat Isya'	Masjid Jubli Jangsak
4	<i>Tafsir al-Jalalayn</i>	Setiap hari Jum'at setelah shalat Isya'	Masjid Bunut
5	<i>Al-Tazkirah fi Ahwal al-Mawta wa Umur al-Akhirah lil Imam al-Qurthubiy</i>	Setiap hari Sabtu setelah shalat Magrib	Masjid Beribi
6	<i>Riyad al-Salihin lil Imam al-Nawawi</i>	Setiap hari Minggu setelah shalat Subuh	Masjid Bebatik Kilanas

Kegiatan kajian kitab ini kemudian didokumentasikan secara baik dan kemudian diunggah dalam situs You Tube. Pengelola website menganjurkan bagi yang berminat untuk melihat dan atau men-download-nya di: <http://www.youtube.com/majlisuzzikr>. Terdapat 73 video yang telah diunggah di situs ini. Video yang diunggah merupakan hasil dokumentasi dari kajian rutin kitab yang telah diadakan. Meskipun, nampaknya tidak semua dokumentasi kajian kitab secara keseluruhan diunggah di situs ini.

D. Pengajian Kitab *Bulūg al-Marām* di Majelisuzzikr

Bulūg al-Marām merupakan kitab kumpulan hadis yang disusun oleh Ibn Hajar al-'Asqalānī (773-852 H).¹⁸ Kitab ini termasuk

¹⁷ Dikutip dari website resmi dalam www.majlisuzzikr.com pada 11 Desember 2014

¹⁸ Lihat Muḥammad ibn Ismā'īl al-Kahlānī al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām*

dalam karya hadis yang disusun pada abad ke-9. Menurut pemetaan Alfatih, masa ini dikenal juga dengan masa keemasan perkembangan hadis yang lebih condong pada upaya pen-syarh-an, penghimpunan, pen-takhrīj-an dan pembahasan hadis.¹⁹ *Bulūg al-Marām* berisi hadis-hadis yang diistimbatkan oleh para *fuqaha* terutama terkait hukum-hukum fikih. Hadis-hadisnya merupakan hasil *takhrīj* dari hadis yang ada dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Muwaṭṭaʿ* Malik, *Sunan Abī Dāwūd* dan lainnya. Hadis yang termuat didalamnya bervariasi, baik hadis yang *ṣaḥīḥ*, *ḥasan* dan *ḍaʿīf*. Sistematika penyusunannya mengikuti pem-bāb-an dalam penulisan kitab fikih. Selain itu, di akhir bab juga ditambahkan pembahasan mengenai *adab*, *akhlāq*, *zikir* dan *doa*.²⁰

Berdasarkan kegiatan kajian kitab di Majelis zikir, peneliti melihat persamaan penggunaan beberapa kitab hadis yang digunakan memiliki karakteristik yang sama dengan penggunaan sejumlah kitab hadis di pondok pesantren di Indonesia, seperti *Ihyāʾ ʿUlūm al-Dīn*; *al-Ḥikam* karya Ibn ʿAṭāʾ Allāh; *Bulūg al-Marām*; *Matn Abī al-Suyūṭī fī al-Fiqh al-Syāfiʿī*; *Tafsīr al-Jalālain*; *Riyāḍ al-Sāliḥīn* juga menjadi rujukan utama dalam kurikulum pendidikan pondok pesantren di Indonesia yang kemudian lebih dikenal dengan kajian kitab kuning.²¹ Tidak terkecuali dalam bidang hadis, Martin memerinci kitab-kitab yang menjadi rujukan beberapa pesantren Indonesia seperti: *Bulūg al-Marām* beserta syarḥnya *Subul al-Salām*; *Riyad al-Salihin*; *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* beserta syarḥnya *Tajrīd al-Ṣarīḥ* dan *Jawāhir al-Bukhārī*; *Ṣaḥīḥ Muslim*; *Arbaʿīn al-Nawawī* beserta syarḥnya *Majālis al-Šaniyyah*; *Durrah al-Nāṣiḥīn*; *Tanqīḥ al-Qaul*; *Mukhtārr al-Aḥādīs*; *ʿUṣfūriyyah*; serta dua kitab yang mengkaji ilmu dirāyah seperti: *Baiqūniyyah* dan *Minhat al-Muḡīṣ*. *Bulūg al-Marām* sendiri termasuk kitab kumpulan hadis yang paling banyak dikaji jika dibanding dengan kitab hadis volume besar lainnya seperti *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*.²²

(Semarang: Toha Putera), hlm. 5.

¹⁹ Selengkapnya lihat Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis*, (Yogyakarta: SUKA Press, 2012), hlm. vii-xii.

²⁰ Lihat Muḥammad ʿAbd al-ʿAzīz al-Khūlī dalam Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Kahlānī al-Šanʿānī, *Subul al-Salām*, hlm. 3-4.

²¹ Sebutan kitab kuning merujuk pada kitab para ulama klasik yang ditulis di atas lembaran-lembaran kertas berwarna kuning.

²² Penelitian Martin ini tidak lantas menggambarkan seluruh kitab

Penelitian ini selanjutnya dikhususkan pada kajian hadis dalam pengajian *Bulūg al-Marām* oleh Habib Abdul Hamid al-Mahdaly. Berdasarkan jadwal yang tertulis dalam website resmi, pengajian ini dilakukan secara rutin setiap hari Rabu setelah shalat Isya' di Masjid Jubli Jangsak. Keterbatasan peneliti untuk bisa menghadiri majlis pengajian, kemudian diatasi dengan penelitian melalui beberapa video dokumentasi pengajian yang diunggah dalam situs *youtube*. Peneliti menemukan tujuh video yang berkenaan dengan pengajian *Bulūg al-Marām* yang secara resmi diunggah oleh pihak Majelisuzzikr. Meskipun menurut hemat peneliti, tentunya video yang sebenarnya bisa lebih dari tujuh sesi yang terekam tersebut. Diantara ketujuh video tersebut dirangkum dalam tabel berikut:

No	Edisi	Pengunjung (viewer)	Tanggal pengajian
1	Pengajian Kitab <i>Bulūg al-Marām</i> 01	553	30 Januari 2013
2	Pengajian Kitab <i>Bulūg al-Marām</i> 02	119	13 Februari 2013
3	Pengajian Kitab <i>Bulūg al-Marām</i> 03	87	13 Maret 2013
4	Pengajian Kitab <i>Bulūg al-Marām</i> 04	78	27 Maret 2013
5	Pengajian Kitab <i>Bulūg al-Marām</i> 05	50	3 April 2013
6	Pengajian Kitab <i>Bulūg al-Marām</i> 06	73	10 April 2013
7	Pengajian Kitab <i>Bulūg al-Marām</i> 07	41	1 Mei 2013

Selanjutnya, peneliti akan langsung menguraikan beberapa model kajian hadis *Bulūg al-Marām* di majlis ini. Berdasarkan informasi yang diamati dari beberapa video tersebut, nampaknya pengajian ini hanya diminati oleh para laki-laki dari kalangan terbatas. Dalam video, hanya nampak sekitar 10-20 orang saja. Berbeda dengan kajian di pondok pesantren dengan model *bandongan*,²³ yang masing-masing santri harus memiliki kitab kajian ketika menyimak penjelasan dari kiai atau ustaz. Para jemaah majlis ini hanya sedikit yang membawa kitab, selebihnya hanya mendengarkan materi yang disampaikan narasumber tunggal, al-Mahdaly. Selain merujuk pada *Bulūg al-Marām*, al-Mahdaliy juga melengkapinya dengan merujuk pada kitab *Matn Abī al-Syujā' fī al-Fiqh al-Syāfi'ī*.

yang dijadikan kajian di seluruh pesantren di Indonesia. Dalam bukunya, ia menambahkan data dari pengumpulan data oleh para peneliti sebelumnya seperti van der Berg, Saifuddin Zuhri, dan peneliti-peneliti tentang pesantren lainnya. Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren*, hlm. 181.

²³ Model pengajian kitab kuning dengan cara kiai atau ustaz membacakan kitab dan murid menyimaknya.

Setiap akan memulai materi kajian, al-Mahdaly membukanya dengan membaca shalawat serta membacakan sebuah hadis yang redaksinya sebagai berikut:

فإن أصدق الحديث كتاب الله تعالى، وخير الهدى هدى سيدنا محمد صلى الله عليه وآله، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار أو كما قال.²⁴

Pada beberapa hadis yang diriwayatkan dan disepakati kesahihannya oleh al-Bukhārī dan Muslim, al-Mahdaly tidak merasa perlu untuk menanyakan autentitasnya. Ia berpedoman pada pendapat para ulama ASWAJA yang secara umum tidak ada yang menolak autentisitas riwayat yang ditetapkan kesahihannya oleh keduanya (*muttafa' alaihi*). Al-Mahdaly menyebut orang-orang yang menggugat, mengkritik atau menyelisihinya sebagai orang-orang yang belum mendapat hidayah dari Allah Swt. Bahkan kemudian digolongkan pada golongan kiri, yang menurutnya akan masuk neraka di akhirat kelak. Berbeda dengan golongan kanan, yang tidak menolak dan tidak mengkritiknya, nantinya akan ditempatkan di surga.²⁵

Penulis dalam hal ini akan mengambil contoh dari materi kajian hadis nomor 41 kitāb *al-Ṭahārah* bāb *wuḍū'*. Redaksi hadis yang dimaksud berbunyi,

وَعَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: - كَانَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يُعْجِبُهُ الْتَيْمُّ فِي تَعْلِيهِ، وَتَرْجُلِهِ، وَطُهُورِهِ، وَفِي شَأْنِهِ كُلِّهِ. - مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.²⁶

Dari 'Aisyah Ra. Berkata: Rasulullah Saw suka mendahulukan yang kanan dalam memakai sandal menyisir rambut, bersuci, dan dalam segala hal (Muttafaq 'alaihi).

Hadis ini kemudian dijelaskan periwayat pertamanya, yaitu

²⁴ Menurut riwayat, kalimat ini sering digunakan oleh ibn Mas'ud untuk membuka majlis keilmuan di kalangan para Sahabat, para muridnya, dan para Tabiin. Kalimat ini pun mengalami variasi redaksi, diantaranya *inna khair al-ḥadīs, inna aḥsan al-ḥadīs* dll.

²⁵ Video Pengajian Kitab *Bulūg al-Marām* 01 (30 Januari 2013) dalam <http://www.youtube.com/majlisuzzikr>

²⁶ Ḥasan Sulaimān al-Nūrī dan 'Alawī 'Abbās al-Mālikī, *Ibānah al-Aḥkām* Syarhu *Bulūg al-Marām* (Kairo: Dar al-Fikr, 1996 M/ 1416 M), 69.

'Aisyah Ra; menyangkut hal-hal yang berhubungan dengannya, seperti bahwa ia merupakan istri yang paling dicintai Nabi, salah satu putri Abū Bakr al-Ṣiddīq, yang juga merupakan sahabat yang memiliki keutaman setelah Nabi Saw. Kemudian ia menjelaskan hadis ini kata-perkata; bahwa Nabi senang mendahulukan bagian kanan dalam melakukan banyak hal; senang memakai kaos kaki, sandal, *stoking* dari kaki bagian kanan. Begitu juga ketika Nabi menyisir rambut. Dalam informasi lain, al-Sya'rawī menyebutkan bahwa bahkan Nabi juga mencium sepatu yang dimilikinya. Termasuk kalau ingin menyisir maupun mencukur rambut hendaknya juga begitu. Ketika tukang cukur itu memotong rambut tidak dari bagian kanan terlebih dulu, maka hal itu sudah termasuk menyalahi sunnah Nabi Saw. Dalam hal lain, Nabi juga melakukan *tayammum* dan juga mandi dengan mendahulukan anggota badan bagian kanan baru disusul bagian yang kiri.²⁷ Terkecuali dalam beberapa hal, dianjurkan untuk mendahulukan kaki kiri daripada kaki kanan. Semisal ketika kita hendak masuk ke toilet karena ia diserupakan dengan tempat yang kotor dan biasanya menjadi tempat bagi para setan. Oleh karenanya, Nabi menyuruh kita untuk ber-*ta'awwuz* dan membaca doa. Barulah ketika keluar toilet didahulukanlah kaki kanan. Sebaliknya, sunnah mendahulukan kaki bagian kanan sangat dianjurkan ketika hendak memasuki masjid yang diserupakan dengan tempat yang baik. Ketika sampai pada *mukharrij* yakni *muttafaq 'alaih*, maka al-Mahdaly menekankan agar sepenuhnya menerima riwayat ini.²⁸

Ia kemudian menambahi penjelasan hadis tersebut dengan realita yang ditemui saat ini. Ia menegur kebiasaan orang-orang kekinian yang mengabaikan hadis Nabi ini; menurutnya, banyak orang yang berpendidikan saat ini melakukan tradisi makan dengan tangan kiri. Dengan demikian, para pelakunya dinilai melawan perkataan Nabi Saw, dan juga dianggap bertentangan dengan *syara'*. Hal ini kemudian dianalogkan dengan kebiasaan setan yang makan dengan tangan kiri. Bahkan, semuanya dimulai dengan tangan kiri.

²⁷ Video Pengajian Kitab *Bulūg al-Marām* 01 (30 Januari 2013) dalam <http://www.youtube.com/majlisuzzikr>

²⁸ Video Pengajian Kitab *Bulūg al-Marām* 01 (30 Januari 2013) dalam <http://www.youtube.com/majlisuzzikr>

Pun dengan orang Yahudi yang mengucapkan salam dengan tangan kiri. Hal ini kiranya menunjukkan bahwa orang Yahudi merupakan bagian dari setan. Bahkan lebih hebat dari setan karena ia menurut – al Mahdaly – merupakan anak buah dari setan dan juga penjahat. Dajjal sendiri berasal dari orang Yahudi karena dia (orang Yahudi)lah yang menyuruh setan. Oleh karenanya, orang yang memulai dengan tangan kiri, berarti ia termasuk pengikut setan yang tidak mendapat hidayah dari Allah. Demikianlah kebiasaan mendahulukan dengan yang kanan, bertujuan supaya kita menjadi orang kanan. Hal ini dikarenakan “kanan” identik dengan kebaikan, dan kebaikan itu merupakan sumber kebahagiaan.²⁹

E. Analisis Terhadap Kajian Hadis Majlisuzzikr

Penelitian terhadap pengajian kitab *Bulūg al-Marām* ini sebenarnya terkait erat dengan model pensyarhan suatu hadis tertentu. Meski kitab *Bulūg al-Marām* sendiri lebih dikenal sebagai kitab kumpulan hadis daripada kitab *syarḥ* hadis. Namun, pembacaan secara oral atas kitab ini pada akhirnya juga memasukkan keterangan-keterangan tambahan dari pembacanya [al-Mahdaly]. Penulis melihat bahwa keterangan yang disampaikan al-Mahdaly mengenai hadis-hadis *Bulūg al-Marām* tersebut hampir sejalan dengan keterangan yang ada dalam *syarḥ* kitab *Bulūg al-Marām*, seperti: *Ibānah al-Aḥkām* dan *Subul al-Salām*.

Selanjutnya penulis berusaha menelusuri kesejalan penjelasan al-Mahdaly –dalam salah satu contoh diatas- dengan merujuk pada kedua *syarḥ* tersebut. Keterangan yang ada dalam *Ibānah al-Aḥkām* menunjukkan bahwa hadis nomor 41 tersebut bermaksud untuk mengungkap ke-*sunnah*-an (*istihbab*³⁰) untuk memulai setiap pekerjaan dari bagian kanan dulu karena meneladani kemuliaan Nabi Saw. Selain itu, *sunnah* untuk mengabaikan hal ini ketika masuk toilet dan keluar masjid, yakni dengan mendahulukan bagian kiri daripada kanan.

²⁹ Video Pengajian Kitab *Bulūg al-Marām* 01 (30 Januari 2013) dalam <http://www.youtube.com/majlisuzzikr>

³⁰ *Istihbāb* dalam *uṣūl al-fiqh* memiliki kesejalan dengan istilah *mandūb*, *nāfilah*, *sunnah*, *taḥawwu'* dan *iḥsān*. Muḥammad Abū Zahrah, *Ushul Fiqh* terj. Saefullah dkk (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), hlm. 46.

فقه الحديث :

إستحباب البداءة باليمين في كل مكان من باب التزيين و التكريم إقتداء بالرسول
الكريم

إستحباب التياسر حالة دخول الخلاء و حالة الخروج من المسجد.³¹

Begitu pula dalam *Subul al-Salām* disebutkan bahwa hadis ini menjadi dalil atas ke-sunnah-an memulai bagian kepala bagian kanan terlebih dahulu ketika hendak menyisir rambut, membasuh, dan juga mencukurnya. Begitu juga keberkahan akan diperoleh jika melakukannya dalam perkara lain seperti: berwudu, membasuh anggota badan, makan, minum, dan lain sebagainya. Kata *yu'jibuh* pada bagian ini dipahami dengan *istiḥbāb* (*sunnah*) secara *syarḥ*.

والحديث دليل علي استحباب البداءة بشق الرأس الأيمن في الترجل و الغسل و الحلق و بالميامن في الوضوء و الغسل و لأكل و الشرب و غير ذلك. و هذه الدلالة للحديث مبنية على أن لفظ يعجبه يدل على استحباب ذلك شرعا.....³²

Berdasarkan kedua *syarḥ* ini, nampaklah kesejajaran penjelasan al-Mahdaly dengan beberapa keterangan dalam *syarḥ* hadis.

Hal lain yang menarik perhatian penulis adalah ketika suatu ke-sunnah-an tindakan Nabi Saw kemudian dipahami al-Mahdaly sebagai suatu teladan yang harus diikuti dan akan mendapat dosa (neraka) jika menyalahinya. Penulis dalam hal ini berusaha menelusuri kembali perihal hukum *mandūb* ini menurut Abū Zahrah, bahwa *mandūb* atau *sunnah* atau *istiḥbāb* memiliki tiga tingkatan.³³ Ke-sunnah-an yang terdapat dalam materi hadis nomor

³¹ Ḥasan Sulaimān al-Nūrī dan 'Alawī 'Abbās al-Mālikī, *Ibānah al-Aḥkām*, hlm. 69-70.

³² Muḥammad ibn Ismḥ'īl al-Kahlānī al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām*, hlm. 50-51.

³³ Tingkatan pertama merupakan *sunnah* yang dilakukan Nabi secara rutin (*sunnah muakkadah*). Tingkatan kedua yaitu *sunnah* yang tidak dilakukan Nabi secara kontinyu (*sunnah gairu muakkadah*). Tingkatan yang ketiga merupakan *sunnah* yang tingkatannya berada di bawah kedua tingkatan *sunnah* diatas. *Sunnah* ini dikaitkan dengan anjuran untuk mengikuti adat kebiasaan Rasulullah Saw yang tidak ada hubungannya dengan tugas *tabligh* (menyampaian) dari Allah Swt atau penjelasan terhadap hukum *syara'*. Dikutip dari Muḥammad Abū Zahrah, *Ushul Fiqh*, hlm. 46-47.

41 tersebut kiranya masuk pada tingkatan yang ketiga. *Sunnah* pada tingkatan ketiga ditujukan pada anjuran untuk mengikuti kebiasaan Rasulullah Saw. yang tidak ada hubungannya dengan tugas *tablīg* (menyampaian) dari Allah Swt. atau penjelasan terhadap hukum *syara'*.³⁴

Jika mengikuti *sunnah* tersebut berarti kita telah memuliakan Nabi Saw. dan bagi mereka yang meninggalkannya tidak diancam dosa, cercaan, atau makian. Bahkan terdapat argumen bahwa barangsiapa yang berasumsi bahwa kebiasaan Rasulullah Saw tersebut merupakan bagian dari agama, atau diperintahkan secara pasti, berarti ia telah berbuat bidah yang tidak ada landasannya dari agama.³⁵ Berdasarkan argumen ini sepertinya terlalu sederhana dan sewenang-wenang jika mengatakan bahwa bagi yang menyelisihinya (ke-*sunnah*-an mendahulukan yang kanan), maka akan digolongkan ke dalam kelompok kiri dan kelompok ini nantinya akan masuk ke neraka. Meskipun maksud “menyelisih” bagi al-Mahdaly ini bisa saja memuat dua kemungkinan pemahaman: pertama, menyelisih praktik yang telah dilakukan oleh Nabi; atau kedua, menyelisih autentisitas hadis yang telah dinyatakan sahih. Terlepas dari kedua kemungkinan ini, penulis melihat bahwa jika sebuah ke-*sunnah*-an kemudian dikorelasikan dengan neraka bagi yang menyelisihinya, maka hal itu sepertinya terlalu berlebihan.

Menurut pemetaan Alfatih, karakteristik pensyarhan kitab hadis yang ada selama ini bias dibagi ke dalam dua kategori: syarh hadis klasik dan syarh hadis kontemporer. Masing-masing karakteristik dari kategori ini bisa dilihat dalam tabel berikut:³⁶

Klasik	Kontemporer
• Tema sesuai dengan kitab induknya	• Tema kontekstual
• Bentuk utuh sesuai kitabnya	• Bentuk tidak utuh / pembahasan pertema disesuaikan dengan kebutuhan peneliti
• Metode: tahlīlī, ijāmī, muqārīn	• Metode: tematik-kontekstual

³⁴ Muḥammad Abū Zahrah, *Ushul Fiqh*, hlm. 46-47.

³⁵ Muḥammad Abū Zahrah, *Ushul Fiqh*, hlm. 46-47.

³⁶ Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis Era Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Suka-Press, 2012), hlm. xx.

• Menggunakan pendekatan bahasa dan historis	• Menggunakan pendekatan bahasa, historis, hermeneutik, fenomenologi, sosiologis, sosio-historis, antropologis, psikologis
• Hasil: makna asli (<i>the original meaning</i>)	• Hasil: <i>applicable meaning</i>
• Paradigma: posivistik atau post-posivistik	• Pparadigma: kritik- partisipatoris- solutif
• Bayānī, burhānī	• ‘Irfānī

Berdasarkan pada pemetaan tersebut, dapat disimpulkan bahwa kajian hadis al-Mahdaly lebih cenderung masuk dalam model pemaknaan hadis klasik. Hal ini terlihat dari aspek utama yang dipentingkan, yakni pendekatan bahasa dan historis. Penjelasan terhadap hadis berguna untuk mencari makna asli hadis, sesuai dengan apa yang dipahami oleh para ulama klasik. Dari segi nalar berpikir, maka al-Mahdaly masih cenderung bertolak pada nalar Bayānī. Meskipun, sesekali al-Mahdaly sering juga mengambil korelasi dengan realita kekinian, tetapi upaya tersebut pada akhirnya berusaha untuk mendudukan realita kepada teks yang ada.

Penulis memahami bahwa kajian hadis dalam majlis ini, meskipun disampaikan oleh kalangan akademisi, namun terlihat masih sangat terpengaruh kepada konteks Negara Brunei Darussalam yang secara resmi menganut paham ASWAJA dan fanatisme terhadap mazhab al-Syāfi‘ī. Kajian hadis diadakan untuk menyokong apa yang telah ditetapkan oleh negara, terutama terkait pemberlakuan aturan syariat Islam. Kajian hadis dalam majlis ini tidak dimaksudkan untuk mengkritisi sebagaimana yang sering berlaku dalam ranah ilmiah. Dalam konteks ini sekali lagi menurut penulis posisi hadis diposisikan sebagai penyokong kuat atas berjalannya syariat Islam di Negara tersebut.

F. Kesimpulan

Majlisuzzikr dalam konteks negara Brunei Darussalam memiliki posisi yang sangat penting. Majlis ini mendedikasikan dirinya untuk mengkaji khazanah kitab klasik sebagai bentuk dari upaya pendalaman pemahaman keagamaan. Sejumlah kitab

yang dikaji beragam, baik tafsir, hadis, fikih, akidah dan lain-lain. Kaitannya dengan kajian hadis, Brunei yang tengah memantapkan posisinya sebagai negara Islam sangat menjunjung tinggi posisi hadis sebagai sumber paling kuat setelah al-Qur'an. Keberadaan majlis ini pun kemudian secara eksplisit dalam websitenya- ditujukan untuk mendukung pemerintahan Sultan Hassan Bolkiah. Dukungan terhadap pemerintah yang dimaksud adalah dukungan terhadap ketetapan pemberlakuan aturan syariat di sana.

Kajian hadis dalam majlis ini bisa digolongkan dalam kajian perguruan tinggi karena berdasarkan informasi, kajian terhadap kitab-kitab asli berbahasa Arab menjadi otoritas dari para Mufti dan juga pelajar perguruan Tinggi. Al-Mahdaly selaku pemimpin kajian adalah seorang akademisi atau dosen Fakultas Ushuluddin, di Universitas Syarif 'Ali (UNISSA). Temuan penulis berdasarkan kajian ini berakhir dengan kesimpulan bahwa kajian hadis di majlis ini tampaknya memiliki model yang sama dengan kajian hadis di sejumlah pesantren yang cenderung literalis. Pembacaan terhadap suatu hadis pun terkesan ditanggapi terlalu berlebihan; contoh sederhananya tercermin dari penjelasan al-Mahdaly terkait ke-*sunnah*-an mendahulukan anggota bagian kanan daripada kiri. Muslim yang menyalahi perilaku ini dianggap telah menyalahi *sunnah* Nabi Saw. dan bisa masuk kedalam golongan kiri yang nantinya masuk neraka. Kaitannya dengan karakteristik pensyarhan, penjelasan al-Mahdaly bisa dikategorikan pada model pensyarhan klasik dengan lebih condong pada nalar bayānī. Meskipun turut menghubungkan dengan realitas kekinian, ia kemudian berusaha kembali mendudukan realita sesuai dengan teks hadis. Dalam konteks Brunei kajian ini kiranya mampu mengukuhkan posisi hadis sebagai penyokong kuat atas berjalannya syariat Islam di Brunei.

DAFTAR PUSTAKA

Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing. 2012.

CD.RoM al-Maktabah al-Syāmilah Iṣḍār Ṣānī.

Ḥasan Sulaimān al-Nūrī dan ‘Alawī ‘Abbās al-Mālikī, *Ibānah al-Aḥkām*. Kairo: Dar al-Fikr. 1996 M/ 1416 M.

al-Ṣan‘ānī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Subul al-Salām*. ed. Ḥazm ‘Alī Bahjat al-Qāḍī. Riyāḍ: Maktabah Nazar Muṣṭafī al-Bāz. 1995.

Soehadha, Moh. *Metode Penelitian Sosial Kualitatif untuk Studi Agama*. Yogyakarta: UIN-Press-UIN Sunan Kalijaga. 2012.

Suryadilaga, Alfatih. *Metodologi Syarḥ Hadis*. Yogyakarta: SUKA Press. 2012.

Zahrah, Muḥammad Abū. *Ushul Fiqh terj.* Saefullah dkk. Jakarta: Pustaka Firdaus. 2008.

Sumber dari Internet

www.syiahindonesia.com diakses 29 Desember 2014.

www.al-shia.org diakses 29 Desember 2014.

Alfatih Suryadilaga, “Ragam Kajian Studi Hadis di Era Global”.pdf, diunduh dari www.academia.edu pada 12 Desember 2014.

Wan Zailan Kamaruddin bin Wan Ali dan Ahmad Zuhdi bin Isma‘il, “ Masyarakat Islam di Negara Brunei Darussalam: Kajian Mengenai Isu dan Cabaran Dalam Pemikiran Islam di Era Globalisasi (Muslim Society in Brunei : a Study on Issues and Challenges in Islamic Thought in the Era of Globalisation)” dalam *Borneo Research Journal*, Volume 3, Desember 2009, hlm. 189, diakses dalam <http://www.myjurnal.my> pada tanggal 11 Desember 2014 pukul 10.00.

”Syari‘ah di Brunei Darussalam” dalam www.bbc.co.uk diakses tanggal 12 Desember 2014 pukul 06.34.

Video “Pidato Sultan Brunei dalam upacara deklarasi penerapan hukum syari’ah di Brunei” dalam www.youtube.com diunduh tanggal 12 Desember 2014 pukul 06.50.

www.majlisuzzikr.com

http://etd.uum.edu.my/2382/2/1.Masri_Kambar.pdf

http://eprints.um.edu.my/3620/1/%5B2010%5D_Islam_di_Negara_Brunei_Darussalam.pdf

HERMENEUTIKA HEIDEGGER DAN RELEVANSINYA TERHADAP KAJIAN AL-QUR'AN

Muhammad Arif

Mahasiswa Agama dan Filsafat Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga

Email: abank_arif@yahoo.co.id

Abstract

The integration of hermeneutics and the study of Qur'anic interpretation is still considered as a taboo. This article reviews the hermeneutic conception of Heidegger's Dasein and looks for its relevance to the study of Qur'anic interpretation. Theories within Heidegger's Dasein that can be used to strengthen Qur'anic studies are theory of facticity, temporality, and the ontological-existential. In the midst of the development of contemporary sciences such as hermeneutics on the one hand, and the widespread of exclusive interpretation of the Qur'an on the other, integration of Western hermeneutics to the field of Qur'anic studies is necessary.

Keywords: Hermeneutika, Heidegger, struktur wujud Dasein dan filsafat.

A. Pendahuluan

Berbicaramengenaihermeneutikaorangyangmemahaminya biasanya memandangnya sebagai sebetulnya ilmu tafsir yang mendalam dan bercorak filosofis, sementara apabila menyinggung mengenai tafsir orang pasti akan teringat pada salah satu variabel dalam agama, yaitu kitab suci. Kitab suci memang merupakan salah satu variabel agama yang terdekat dengan hermeneutika, karena memang hermeneutika pada dasarnya muncul sebagai salah satu metode untuk memahami kitab suci, termasuk kitab suci umat Islam, Al-Qur'an.¹

¹ Fakhrudin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi, Melacak Hermeneutika Tafsir Al-Manar dan Tafsir Al-Azhar* (Yogyakarta:

Namun, hingga saat ini perdebatan apakah teori hermeneutika yang notabene berasal dari Barat tersebut bisa diintegrasikan dengan *'Ulūm al-Qur'ān*, dan karenanya bisa digunakan untuk penafsiran al-Qur'an, diperdebatkan di lingkungan umat Islam. Ada tiga kelompok besar dalam hal ini. Sebagian sarjana Muslim menolaknya secara utuh, sebagian lain menerimanya secara utuh, dan sebagian lagi menerimanya secara bersyarat.² Realitas tersebut mengundang penulis untuk menelaah lebih jauh pemikiran-pemikiran hermenutis Barat, khususnya yang dipopularkan oleh Martin Heidegger, peletak dasar hermeneutika filosofis. Kajian ini bertujuan untuk menunjukkan seberapa jauh pemikiran hermeneutika Heidegger memiliki signifikansi dalam memperkuat *'Ulūm al-Qur'ān* dan dapat dipergunakan dalam menafsirkan al-Qur'an.

B. Proyek Filosofis Pemikiran Martin Heidegger

Memahami proyek filosofis pemikiran Martin Heidegger, akan lebih bijaksana apabila memulainya dengan memahami fenomenologi. Pemikiran Heidegger memang telah melampaui fenomenologi dan telah mencapai suatu pendirian sendiri. Heidegger berhasil membedakan diri dengan filosof-filosof sebelumnya, ia membuat sistematisasi filsafat secara baru dengan istilah, kata, dan bahasa yang baru pula.³ Tetapi, dalam periode pertama karirnya fenomenologi telah memegang peranan penting dan dia pun memasuki posisi filosofis yang difinitif justru melalui fenomenologi.⁴ Tidak dapat dipungkiri juga, bahwa dengan bantuan fenomenologilah Heidegger menjalankan seluruh proyek filsafatnya.

Qalam, 2003), hlm. 41.

² Sahiron Syamsuddin, "Hermeneutika Jorge J. E. Gracia dan Kemungkinannya dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran Al-Qur'an" dalam buku Syafa'atun Almirzanah (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis: Teori dan Aplikasi Buku 2* (Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2011), hlm. 143.

³ Nafisul Atho' Mahsun, "Martin Heidegger: Hermeneutika sebagai Fenomenologi *Dasein* dan Pemahaman Eksistensial" dalam Nafisul Atho' Mahsun dan Arif Fahrudin (eds.), *Belajar Hermeneutika dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), hlm. 61.

⁴ K. Bertens (ed.), *Fenomenologi Eksistensial* (Jakarta: Penerbit Universitas Atma Jaya, 2006), hlm. iv-v.

Kata fenomenologi berarti ilmu *logos* tentang hal-hal yang menampakkan diri *phainomenon*. Dalam bahasa Yunani *phainesthai* berarti 'yang menampakkan diri'.⁵ Dalam arti luas fenomenologi dapat diartikan sebagai ilmu tentang fenomena-fenomena atau apa saja yang tampak. Dalam hal ini fenomenologi merupakan sebuah pendekatan filsafat yang berpusat pada analisis terhadap gejala yang membanjiri kesadaran manusia.⁶

Fenomenologi yang digagas Husserl sebenarnya muncul karena kegelisahannya akan adanya tendensi kuat dalam dunia ilmu pengetahuan dan filsafat untuk memandang kenyataan dari satu sudut pandang saja, yaitu sudut pandang ilmiah yang begitu lekat dengan naturalisme⁷ dan objektifisme. Menurut Husserl, naturalisme dan objektifisme telah mengabsorpsi eksistensi berikut kesadarannya pada kutub lahiriahnya, yaitu "segi luar"-nya dan tidak melihat bahwa kesadaran manusia mampu memberi makna pada kenyataan. Oleh karena itu, Husserl mengganti pemahaman naturalis dan objektifis atas dunia tersebut dengan paradigma lain, yaitu apa yang sekarang termasyhur dengan istilah *Lebenswelt* dunia-kehidupan⁸ dan inilah fondasi fenomenologi Husserl.

Lebenswelt adalah sebuah dunia yang dihayati oleh kesadaran. Kesadaran yang dimaksud di sini bukanlah suatu dunia "riil" menurut kategori-kategori filosofis sebagaimana tampil dalam realisme dan idealisme.⁹ Dunia yang dimaksud di sini adalah dunia asali, dunia yang belum mendapat sentuhan tafsir dari ilmu pengetahuan maupun filsafat. Di sinilah Husserl kemudian

⁵ F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian: Suatu Pengantar Menuju Sein un Zeit* (Jakarta: KPG, 2003), hlm. 21.

⁶ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2000), hlm. 234.

⁷ Naturalisme adalah sebutan yang diberikan kepada pandangan filosofis yang memberikan suatu peranan menentukan atau bahkan suatu peranan eksklusif kepada alam. Perhatian khusus dalam sistem ini ialah oposisinya terhadap roh dan tata adikodrati. *Ibid.* hlm. 688.

⁸ F. Budi Hardiman, *Filsafat Fragmentaris* (Yogyakarta: Kanisius, 2007), hlm. 38-39.

⁹ Realisme beranggapan bahwa sesuatu dunia yang nyata adalah dunia yang berada di luar subjek yang mengetahui. Subjek hanya menerima rangsangan dari luar secara pasif. Sebaliknya, idealisme beranggapan bahwa dunia yang nyata adalah kesadaran subjek sendiri. Dunia luar subjek adalah dunia yang dipirkan oleh subjek. *Ibid.*

menawarkan tindakan radikalisi filsafat, dengan menyelidiki fondasi awal atau berpulang pada permulaan dari semua jenis dan bentuk konstruksi yang menimbun dunia yang dihayati.¹⁰

Guna mencapai hal tersebut Husserl kemudian menempuh jalan reduksi atau *epoche*. Kata reduksi dihubungkan dengan sikap menerima dunia ini sebagai sungguh-sungguh seperti kita jumpai. Fenomenologi harus dimulai dengan mengubah sikap ini, yakni dengan menanggukkan kepercayaan kita kepada dunia real. Realitas diletakkan dalam kurung.¹¹ Melalui jalan tersebut pada akhirnya muncul suatu dunia dalam kesadaran.

Kesadaran itu mampu menangkap dunia secara langsung karena kesadaran selalu terarah pada dunia. Di setiap aktifitas kesadaran selalu terdapat dua kutub pengenalan, yaitu kutub subjek yang mengetahui *noesis* dan kutub objek yang diketahui *noema*. Kesadaran kita tidak pernah merupakan kesadaran pada dirinya. Menurut Husserl, kesadaran menurut kodratnya terarah pada kenyataan atau dengan istilah khas untuk menerangkan itu: kesadaran bersifat *intensional*. Dengan pendiriannya tentang intensionalitas kesadaran ini, Husserl ingin menyatakan bahwa apa yang menampakkan diri bagi kesadaran, yaitu fenomena, adalah kenyataan yang menampakkan diri. Apa yang menampakkan diri itu bukanlah penafsiran kita belaka atas kenyataan sementara kenyataan tetap merupakan X yang tidak dikenal *Ignotum X*, melainkan kenyataan itu sendiri yang tampak. Menyatakan bahwa kesadaran itu intensional sama artinya dengan menyatakan bahwa “kenyataan menampakkan diri”.¹² Demikianlah proses fenomenologi menurut Husserl.

Alat analisis Heidegger untuk memulai proyek filsafatnya, dalam batas-batas tertentu, berdiri pada jalur yang sama dengan pendekatan fenomenologi Husserl tersebut. Dalam pemikiran Heidegger terdapat pengandaian tertentu tentang kesadaran, karena proyek penelitiannya tidak diarahkan pada esensi kesadaran dan

¹⁰ Donny Gahral Adian, *Pengantar Fenomenologi* (Jakarta: Penerbit Koekoesan, 2010), hlm. 26.

¹¹ Seno Gumira Ajidarma, *Kisah Mata: Fotografi atara Dua Subjek: Perbincangan tentang Ada* cet. I (Yogyakarta: Galangpress, 2007), hlm. 45-46.

¹² F. Budi Hardiman, *Filsafat Fragmentaris*, hlm. 40.

aktifitas-aktifitas kesadaran itu sendiri, melainkan kepada hubungan primordial kesadaran dan dunia yang melingkupinya. Tidak seperti Husserl, Heidegger tidak percaya dengan adanya kesadaran murni. Kesadaran tidak pernah perawan, ia selalu dibastarisasi oleh situasi kesadaran itu. Dengan demikian—jika berbicara secara radikal—bukan kesadaran yang lebih utama daripada ada, melainkan sebaliknya, ada lebih utama daripada kesadaran. Kesadaran adalah cara ada menampakkan diri.¹³

Heidegger memulai proyek filsafatnya dengan lebih dahulu mengkritik metafisika klasik. Menurut Heidegger, kesemua konsep “ada” para filosof dari Plato hingga Nietzsche, meski berbeda, sejatinya lebih menitikberatkan pandangan bahwa subjek itu berkuasa atas ada. Subjek dianggap terpisah dari objek. Mereka lupa akan perbedaan ontologis antara ada dan adaan *Being and beings*. Misalnya, Ada diasalkan dari ide, Allah, materi, roh, kehendak, atau lain sebagainya.¹⁴ Itulah dimensi “kelupaan ada” dalam tradisi metafisika Barat tradisional menurut Heidegger. Mereka telah abai bahwa ada itu bukan adaan. Mereka lupa bahwa ada sebenarnya adalah keseluruhan adaan dalam jaringan.

Melihat kelupaan ada dalam tradisi metafisika Barat tradisional tersebut, Heidegger kemudian mengusulkan proyek destruksi metafisika melalui *Dasein*. Proyek destruksi metafisika Heidegger tersebut dimulai dengan pentingnya meluruskan kembali pertanyaan mendasar dalam metafisika, yaitu pertanyaan tentang ada.¹⁵ Pertanyaan metafisika Barat, “apa itu ada?”, yang mengklaim ada sebagai entitas, harus diubah menjadi “apa makna ber-ada?”. Model baru pertanyaan metafisika tersebut berbeda dengan pertanyaan metafisika biasa yang oleh Heidegger disebut sebagai pertanyaan ontis. Jika pertanyaan ontis sekedar bertanya sambil lalu tentang sesuatu, maka pertanyaan model baru tersebut bertanya karena menginginkan kejernihan atas status ontologis sesuatu. Pertanyaan model baru tersebut tidak sekedar bertanya,

¹³ F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian*, hlm. 29.

¹⁴ K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Inggris-Jerman* (Jakarta: Gramedia, 2002), hlm. 169.

¹⁵ Martin Heidegger, *Being and Time: A Translation of 'Sein und Zeit'*, terj. Joan Stambaugh, hlm. 2.

tetapi juga memunculkan pertanyaan lanjutan yang menjadi dasar refleksi filosofisnya.¹⁶ Model baru pertanyaan metafisis Heidegger inilah yang melambungkan namanya dan membuatnya berbeda dari para filosof sebelumnya.

Mengapa Heidegger menyatakan demikian? Mengapa mengubah pertanyaan metafisis menjadi apa makna ber-ada itu penting? Terinspirasi dari Plato, Heidegger menyatakan bahwa untuk dapat bertanya, pastilah penanya punya pengetahuan yang kabur tentang hal yang ditanyakan.¹⁷ Bagi Heidegger di antara sekian banyak entitas yang ada, satu-satunya entitas yang paling bisa untuk menanyakan pertanyaan tersebut adalah manusia. Entitas-entitas yang lain, seperti harimau, orangutan, batu, bus, atau pena tidak pernah sama sekali mempersoalkan ada mereka.

Namun, untuk menyebut manusia, Heidegger nyaris tidak pernah menggunakan kata “*human being*”, “subjek”, “aku”, “pesona”, “kesadaran”, yang sering dipakai dalam tradisi filosofis untuk mengacu ke manusia. Manusia ditunjuk Heidegger dengan nama *Dasein*. Istilah ini tidak dapat diterjemahkan dalam bahasa-bahasa lain.¹⁸ Heidegger lebih memilih istilah *Dasein* daripada istilah yang lain seperti *human being*, karena istilah *Dasein* bisa bermakna keumuman suatu spesies, sementara *human being* merujuk pada suatu benda objektif *presence-at-hand*.

Dasein merupakan bahasa Jerman yang berarti ada-di-sana.¹⁹ *Dasein* adalah istilah Jerman yang biasa diterjemahkan ke bahasa Inggris *being*. Namun, istilah *Sein* adalah kata kerja *infinitive to be* bahasa Indonesia: ber-ada karena dalam tata bahasa Jerman dimungkinkan memakai kata kerja *infinitive* sebagai kata benda.²⁰ Dengan demikian, menjadi penting untuk selalu mengingat bahwa maksud dari istilah *sein* adalah bukan sekedar ada, melainkan ber-ada.

¹⁶ Martin Heidegger, *Being and Time: A Translation of 'Sein und Zeit'*, terj. Joan Stambaugh, hlm. 9.

¹⁷ Martin Heidegger, *Being and Time A Translation of 'Sein un Zeit'* terj. Joan Stambaugh (New York: State University of New York Press, 1996), hlm. 3.

¹⁸ K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Inggris-Jerman*, hlm. 164.

¹⁹ F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian*, hlm. 47.

²⁰ Donny Gahral Adian, *Senjakala Metafisika Barat dari Hume hingga Heidegger*, hlm. 74.

Melengkapi tesisnya tentang *Dasein*, Heidegger kemudian mengatakan bahwa *Dasein* selalu sudah ditemukan dalam dunia.²¹ Dengan kata lain, sifat hakiki *Dasein* adalah berada-di-dalam-dunia *Being-in-the-world*. Sejak semula *Dasein* telah bergaul dengan dunia, tanpa pernah berada tersendiri.²² Hanya saja, perlu digarisbawahi dunia yang dimaksud Heidegger di sini bukanlah bumi atau alam semesta belaka, melainkan—dari sudut pandang *Dasein*—suatu tempat untuk dimukimi. Dunia dalam pengertian menurut konsep ontologis-eksistensial yaitu kedunian dunia yang berarti dunia disekitar *Dasein* yang tidak tergeletak begitu saja, tetapi mempengaruhi dan dipengaruhi oleh *Dasein*.²³

Heidegger memahami dunia yang ditempati *Dasein* tersebut dengan Bahasa. Bahasa menurut Heidegger adalah adalah kediaman “Ada” *Dasein*.²⁴ Dengan demikian, dalam makna sejatinya perhatian pokok filsafat Heidegger ini adalah Bahasa. Tidak ayal rumusan filsafatnya memiliki keterkaitan yang erat dengan keilmuan hermeneutika.

Relasi *Dasein* dengan kedunian dunia ini memunculkan tiga karakter *Dasein* yang dominan, yaitu faktisitas, pemahaman *understanding*, dan kejatuhan. Faktisitas menunjukkan suatuketerlemparan *throwness*.²⁵ Heidegger berpendapat bahwa setiap manusia setiap *Dasein* seutuhnya dibentuk oleh kebudayaannya. Ia tidak bisa mengontrol keterlemparan lingkungan sosialnya dan menjadi bagian dari suatu kebudayaan, sehingga seluruh tingkah lakunya diperoleh dari kebudayaannya.²⁶ Dengan demikian, tidak ada *Dasein* yang otonom atau bebas memilih cara beradanya sendiri.

²¹ Martin Heidegger, *Being and Time: A Translation of 'Sein und Zeit'*, terj. Joan Stambaugh, hlm. 102.

²² Anton Bakker, *Antropologi Metafisik* (Yogyakarta: Kanisus, 2000), hlm. 23.

²³ Martin Heidegger, *Being and Time: A Translation of 'Sein und Zeit'*, terj. Joan Stambaugh, hlm. 61.

²⁴ Martin Heidegger, *Being and Time: A Translation of 'Sein und Zeit'*, terj. Joan Stambaugh, hlm. 145.

²⁵ *Ibid.*, hlm. 164.

²⁶ Eric Lemay dan Jennifer A. Pitts, *Heidegger untuk Pemula*, terj. P. Hardono Hadi (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hlm. 44.

Karakter *Dasein* yang kedua adalah pemahaman. Penting untuk diketahui bahwa pemahaman yang dimaksud di sini bukanlah pemahaman dalam arti aktivitas kognitif, karena jika demikian, maka pemahaman akan berada dalam dimensi ontis *present-at-hand*. Pemahaman yang menjadi karakter *Dasein* ini tidak lain adalah pemahaman dalam arti yang lebih primordial, yaitu ontologis *ready-to-hand*. Dengan pemahaman yang demikian kita akan melihat bahwa fenomena dari “ada” dan dari *Dasein* itu dapat dipahami/disadari secara fundamental.²⁷

Bagi Heidegger, pemahaman adalah modus berada-di-dunia, yakni modus dari ciri hakiki *Dasein* yang paling asli. Di-dunia adalah struktur wujud *Dasein*, bukan sifat ataupun konstataasi suatu situasi faktual. *Da* dari *Dasein* menunjuk keterbukaan esensial. Pemahaman adalah cara beradanya wujud manusia, sebagai berada-di-dunia. Segala bentuk tahu lainnya *de facto* modifikasi dari berada-di-dunia yang asli tersebut. Pemahaman sebagai modus berada-di-dunia yang memungkinkan terjadinya pemahaman di tingkat pengalaman. Pemahaman karenanya merupakan dasar bagi semua penafsiran, senantiasa hadir dalam setiap kegiatan penafsiran.²⁸

Sedangkan karakter *dasein* yang terakhir adalah kejatuhan *falling prey*.²⁹ Kejatuhan datang ketika *Dasein* tidak dapat tahan terhadap kemungkinan ketiadaan.³⁰ Setelah menyadari akan keterlemparannya, *Dasein* akan merasakan kegelisahan, yaitu kesadaran bahwa semua yang telah dilakukan itu telah merupakan bentukan. Ketika dalam keadaan demikian manusia tidak tahan, maka jatuhlah ia pada kehidupan sehari-hari yang membeku, tek bersuasana, dalam urusan, percakapan, dalam bergunjing, dan sebagainya.³¹ Di sini *Dasein* kembali memilih untuk terjatuh dan tidak menjadi dirinya sendiri, menjadi manusia massa.

²⁷ Martin Heidegger, *Being and Time: A Translation of 'Sein und Zeit'*, terj. Joan Stambaugh, hlm. 134.

²⁸ W. Poespoprodjo, *Hermeneutika* (Bandung: Pustaka Setia, 2004), hlm. 76.

²⁹ Martin Heidegger, *Being and Time: A Translation of 'Sein und Zeit'*, terj. Joan Stambaugh, hlm. 157.

³⁰ Eric Lemay dan Jennifer A. Pitts, *Heidegger untuk Pemula*, terj. P. Hardono Hadi, hlm. 57.

³¹ Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat: Buku Ketiga Pengantar Kepada Metafisika*, cet. IV (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), hlm. 155.

Ketiga karakter dominan *Dasein* tersebut kemudian diformulasikan oleh Heidegger sebagai; *being-ahead-of-itself-in-already-being-in-a-world*.³² Pengertian akan karakter *Dasein* yang panjang tersebut kemudian dikerucutkan lagi dengan term keprihatinan *care*. Hanya saja, keprihatinan di sini jangan lantas dipahami sebagai sebuah aktivitas psikologis, melainkan harus dipahami semata-mata sebagai struktur ontologis atau jalan eksistensi.³³ Hal ini karena menurut Heidegger mengklaim keprihatinan sendiri masih terbagi dua: “keprihatinan tentang” Inggris: *care about*, Jerman: *besorgen* dan “keprihatinan untuk” Inggris: *care for*, Jerman: *fürsorge*. “Keprihatinan tentang” digunakan untuk benda-benda, sementara “keprihatinan untuk” digunakan untuk sesama manusia.³⁴

Macam-macam bentuk keprihatinan *Dasein* terhadap dunia, adalah cara berada dalam dunia. Perhatian adalah struktur menyeluruh *Dasein* dan harus dipahami dalam temporalitasnya. Makna ontologis keprihatinan adalah temporalitas. Kita selalu berada dalam waktu. Eksistensi manusia merupakan aktualitas dan kemungkinan-kemungkinan yang terkait dengan momen-momen temporalitas, masa lalu, sekarang, dan akan datang. Masa lampau, masa kini, dan masa yang akan datang adalah tiga ekstasis waktu. Karena kemungkinan-kemungkinan *Dasein*, ekstasis waktu yang terpenting adalah masa yang akan datang. Temporalitas *Dasein* adalah orientasi ke masa yang akan datang.³⁵

C. Analisis Hermeneutika atas Proyek Filsafat Heidegger

Hermeneutika secara etimologis diambil dari bahasa Yunani, yakni *Hermenuein*, yang berarti “menjelaskan”. Kata tersebut kemudian diserap ke dalam bahasa Jerman *Hermenutik* dan bahasa Inggris *hermeneutics*. Sebagai sebuah istilah hermeneutika sering diartikan sebagai metode-metode yang tepat untuk memahami dan menafsirkan hal-hal yang perlu ditafsirkan, seperti ungkapan-ungkapan atau simbol-simbol yang—karena berbagai macam

³² Martin Heidegger, *Being and Time: A Translation of 'Sein und Zeit'*, terj. Joan Stambaugh, hlm. 179.

³³ *Ibid.*, hlm. 180.

³⁴ Donny Gahral Adian, *Senjakala Metafisika Barat dari Hume hingga Heidegger*, hlm. 83

³⁵ Seno Gumira Ajidarma, *Kisah Mata: Fotografi antara Dua Subjek: Perbincangan tentang Ada*, hlm. 43.

faktor—sulit dipahami. Ini adalah definisi hermeneutika dalam arti sempit. Dalam arti luas, bisa dikatakan bahwa hermeneutika adalah cabang-cabang ilmu pengetahuan yang membahas hakekat, metode dan syarat serta prasyarat pemahaman atau penafsiran.³⁶

Betapun masalah hermeneutika telah setua umur umat manusia, hermeneutika filsafati ternyata baru dirintis dalam pemikiran Freiderich Schleiermacher, yakni saat masalah pemahaman diangkat sebagai masalah spesifik.³⁷ Apa yang dimulai oleh Schleiermacher tersebut kemudian dilanjutkan oleh Diltthey. Mengambil inspirasi dari Schleiermacher, Diltthey melihat hermeneutika sebagai dasar ilmu-ilmu *humanities* dan ilmu sosial yakni semua ilmu yang menafsirkan ekspresi-ekspresi kehidupan kejiwaan manusia, seperti ketetapan-ketetapan hukum, tindakan-tindakan sejarah, dan lain-lain.³⁸

Namun, betapun kedua filosof tersebut telah memulai upaya hermeneutika filosofis, di tangan Heidegger-lah hermeneutika benar-benar menjadi filsafat hermeneutis. Heidegger telah mengembangkan hermeneutika dengan muatan-muatan filosofis yang sama sekali baru dan berbeda dengan hermeneutika yang dikembangkan oleh filosof sebelumnya.³⁹ Menurut Heidegger manusia sendiri dipandang sebagai “makhluk hermeneutis”, dalam arti makhluk yang harus memahami dirinya.⁴⁰ Dengan demikian, hermeneutika bukan sekedar berarti metode filologi ataupun *Geisteswissenschaft* seperti konsepsi Diltthey, melainkan merupakan ciri hakiki manusia, sehingga di sini hermeneutika benar-benar menjadi filosofis.

³⁶ Sahiron Syamsuddin, “Hermeneutika Hans-George Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur’an dan Pembacaan al-Qur’an Pada Masa Kontemporer”, dalam buku Syafa’atun Almirzanah (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur’an dan Hadis: Teori dan Aplikasi* Buku 2 (Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2011), hlm. 33.

³⁷ W. Poespoprodjo, *Hermeneutika* (Bandung: Pustaka Setia, 2004), hlm. 13.

³⁸ *Ibid.*, hlm. 63.

³⁹ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur’ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi, Melacak Hermeneutika Tafsir Al-Manar dan Tafsir Al-Azhar* (Yogyakarta: Qalam, 2003), hlm. 25.

⁴⁰ Sahiron Syamsuddin, “Hermeneutika Hans-George Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur’an dan Pembacaan al-Qur’an Pada Masa Kontemporer”, hlm. 32-33.

Heidegger memang tidak pernah mengarahkan analisis *Dasein*-nya sebagai sesuatu yang “hermeneutik”, namun meskipun demikian, ia masih dapat memperlihatkan kekuatan metode-metodenya secara keseluruhan untuk dapat menunjukkan dirinya sebagai seorang filosof hermeneutis *par excellence*.⁴¹ Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, relasi antara *Dasein* dan dunia meliputi tiga keadaan, yaitu faktisitas, pemahaman *understanding*, dan kejatuhan yang secara singkat dirumuskan menjadi *care*. Formulasi hubungan *Dasein* dan dunia itulah proyek filsafat hermeneutika Heidegger. Melalui *Dasein* Heidegger berhasil mereformulasi konsep hermeneutika Shleiermacher dan Dilthey.⁴² Berbeda dengan mereka, Heidegger berkesimpulan bahwa hakikat hermeneutika adalah kemampuan ontologis pemahaman dan interpretasi yang memungkinkan terbukanya semua keberadaan dan pada instasi akhirnya juga terbukanya keberadaan wujud manusia.⁴³ Bagaimana Heidegger meramu hermeneutika menjadi ciri ontologis manusia?

Teori-teori pokok hermeneutika Heidegger kiranya dapat diringkas ke dalam beberapa bentuk teori yang terkait satu dengan yang lainnya, sebagai berikut: *Pertama*, teori faktisitas keterlemparan. Heidegger berpendapat bahwa setiap manusia *Dasein* seutuhnya dibentuk oleh kebudayaannya. Karena tidak bisa mengontrol “keterlemparan” lingkungan sosialnya. Seseorang menjadi bagian dari suatu kebudayaan, dan akibatnya seluruh tingkah lakunya dipelajari dari kebudayaan itu.⁴⁴ Konsekuensi alamiah dari teori ini tentu saja pemahaman seseorang itu tidak pernah perawan. Ia selalu terbastarisasikan oleh lingkungan yang membentuknya. Sehingga ketika seseorang akan memahami sesuatu ia harus selalu sadar bahwa kebudayaan atau lingkungan tempat dia hidup terlempar sangat berpotensi mempengaruhi pemahamannya.

Kedua, teori pemahaman. Heidegger telah menempatkan persoalan pemahaman dalam konteks yang sama sekali baru. Sebagai suatu bentuk dasar keberadaan, pemahaman melampaui batasan-batasan tertentu yang telah ditempatkan oleh Dilthey dalam

⁴¹ Ricard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Damanhuri Muhammed Cet. II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 145.

⁴² W. Poespoprodjo, *Hermeneutika*, hlm. 75.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 77.

⁴⁴ Eric Lemay dan Jennifer A. Pitts, *Heidegger Untuk Pemula*, hlm. 44.

pemahamannya sebagai sesuatu yang historis yang berlawanan dengan bentuk sains pemahaman. Heidegger melangkah lebih jauh dengan menegaskan bahwa keseluruhan pemahaman adalah bersifat temporal, intensional, historisitas. Ia melampaui konsepsi terdahulu dalam memandang pemahaman bukan sebagai proses mental namun sebagai proses ontologis, bukan sebagai studi mengenai proses kesadaran dan ketidaksadaran namun sebagai pengungkapan “ada” yang sebenarnya bagi manusia. Sebelumnya orang secara sederhana mengasumsikan definisi terdahulu tentang apa yang nyata dan kemudian mempertanyakan bagaimana proses mental membawa kenyataan ini untuk terus bertahan; sedangkan saat ini Heidegger menyelidiki pemahaman dengan melangkah lebih awal untuk menunjukkan penemuan realitas, tindakan pengungkapan realitas di mana definisi terdahulu dicapai.⁴⁵

Ketiga, teori relasi ontologis-eksistensial. Bagi Heidegger, pemahaman itu merupakan sebuah keterhubungan. Karena pemahaman ini adalah sebuah keterhubungan, maka secara pasti ia akan memunculkan kebermaknaan. Dengan hal ini maka Heidegger mengetengahkan kemungkinan ontologis bahwa “kata” dapat memiliki signifikansi yang bermakna; merupakan basis bagi bahasa. Poin yang dibuat Heidegger di sini adalah bahwa kebermaknaan merupakan sesuatu yang dalam daripada sistem logis bahasa; ia dibangun di atas sesuatu yang menjadi hal pokok bagi bahasa dan melekat dalam dunia keutuhan relasional.⁴⁶ Inilah dimensi ontologis-eksistensial yang dimaksud oleh Heidegger.

Relasi antara *Dasein* dan dunianya adalah relasi *ready-to-hand* bukan relasi *present-at-hand*. Sejak semula *Dasein* telah bergaul dengan dunia, tanpa pernah berada tersendiri.⁴⁷ Hanya saja, perlu digarisbawahi dunia yang dimaksud Heidegger di sini bukanlah bumi atau alam semesta belaka, melainkan—dari sudut pandang *Dasein*—suatu tempat untuk dimukimi. Dunia dalam pengertian menurut konsep ontologis-eksistensial yaitu keduniaan dunia yang berarti dunia disekitar *Dasein* yang tidak tergeletak begitu

⁴⁵ Ricard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Damanhuri Muhammed Cet. II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 162

⁴⁶ *Ibid.*, 154.

⁴⁷ Anton Bakker, *Antropologi Metafisik* (Kanisus: Yogyakarta, 2000), hlm. 23.

saja, tetapi mempengaruhi dan dipengaruhi oleh *Dasein*.⁴⁸ Dengan demikian, Heidegger sejatinya ingin mengatakan bahwa teori ontologis-eksistensial ini diperlukan demi mengatasi pemahaman yang terbastarisasi oleh kebudayaan faktisitas.

Melalui relasi ontologis-eksistensial tersebut, Heidegger sejatinya ingin mengatakan bahwa pemahaman itu harus dilihat sebagai sesuatu yang melekat dalam konteks, dan interpretasi hanya merupakan penterjemahan eksplisit dari pemahaman. Dengan perkataan lain, sesuatu di dunia ini dilihat *sebagai* ini atau *sebagai* itu. Interpretasi menterjemahkan kata ini dengan “sebagai”.⁴⁹ Dengan demikian, interpretasi objektif, tanpa prasangkaan dapat dipastikan tidak akan tercapai. Interpretasi tidak pernah bertolak dari *tabula rasa*, tetapi senantiasa terjadi atas dasar sesuatu pra-pemahaman. Setiap interpretasi selalu melibatkan “sesuatu yang kita punyai sebelumnya”, “sesuatu yang kita lihat sebelumnya”, dan “sesuatu yang kita tangkap sebelumnya”.⁵⁰

Keempat, teori tentang waktu. Eksistensi *Dasein* merupakan aktualitas dan kemungkinan-kemungkinan yang terkait dengan momen-momen temporalitas, masa lalu, sekarang, dan akan datang. Karena kemungkinan-kemungkinan *Dasein*, ekstasis waktu yang terpenting adalah masa yang akan datang. Temporalitas *Dasein* adalah orientasi ke masa yang akan datang.⁵¹ Dari arah masa depan, waktu merupakan kemungkinan produktif dari pemahaman. Suatu data dari masa lalu menjadi lebih terungkap aktualitasnya dan relevansi pesannya berkat keterarahan yang dulu itu ke kini. Yang kini senantiasa mencakup yang sudah terbatas dan masa yang akan datang yang terbuka lebar.⁵²

Dari temporalitas *Dasein* tersebut, terlihat bahwa waktu itu senantiasa membiarkan munculnya sumber-sumber baru bagi pemahaman. Dengan demikian, arti otentik sebagaimana arti itu dipahami saat munculnya, adalah sesuatu yang mustahil dicapai.

⁴⁸ Martin Heidegger, *Being and Time: A Translation of 'Sein und Zeit'*, terj. Joan Stambaugh, hlm. 61.

⁴⁹ *Ibid.*, 155.

⁵⁰ W. Poespoprodjo, *Hermeneutika*, hlm. 78.

⁵¹ Seno Gumira Ajidarma, *Kisah Mata: Forografi antara Dua Subjek: Perbincangan tentang Ada*, hlm. 43.

⁵² W. Poespoprodjo, *Hermeneutika*, hlm. 79.

Pemahaman arti yang sesungguhnya dari suatu teks, peristiwa, atau karya, yang adalah peristiwa kebenaran, maka adalah tempat “ada” sebagai ketidaktersembunyian, tidak pernah sampai ke suatu titik akhir. Dalam kenyataannya, bahkan berupa suatu proses tanpa akhir dan dasarnya terletak dalam produktivitas waktu.⁵³

Demikian tadi teori-teori Heidegger tentang hermeneutika. Kedalaman konsepsi hermeneutika Heidegger dan hal yang bersifat hermeneutis dalam *Being and Time* tersebut pada akhirnya menandai titik balik dalam perkembangan dan definisi baik kata maupun bidang cakupan hermeneutika.⁵⁴ Heidegger memahami hermeneutika lebih dari sekedar metode filologi, akan tetapi merupakan ciri hakiki manusia. Hermeneutika adalah ciri khas yang sebenarnya dari manusia. Memahami dan menafsirkan adalah bentuk paling mendasar dari keberadaan manusia. Dengan ungkapan lain, hermeneutika lebih dari sekedar pengungkapan fenomenologi eksistensi diri manusia. Di satu sisi hermeneutika dikaitkan dengan dimensi ontologis dari pemahaman dan segala implikasinya, sementara di sisi lain ia diidentifikasikan sebagai satu bentuk fenomenologi khas Heidegger.⁵⁵

Demikianlah konsepsi hermeneutika *Dasein* yang digagas oleh Heidegger. Hermeneutika *Dasein* Heidegger ini dalam makna yang sejatinya memiliki relevansi yang baik bagi perkembangan studi tafsir al-Qur'an. Bagaimana Hermeneutika *Dasein* Heidegger ini memiliki keterkaitan dengan tradisi tafsir al-Qur'an? Ini akan diulas secara singkat pada pembahasan berikutnya.

D. Relevansi Hermeneutika Heidegger Pada Kajian Tafsir Al-Qur'an

Konsepsi Hermeneutika *Dasein* yang digagas oleh Heidegger sebagaimana telah dijelaskan di atas sejatinya secara langsung berkaitan erat dengan kajian tafsir al-Qur'an dalam tradisi Islam. Namun, khazanah tafsir al-Qur'an, hingga saat ini masih mengalami perdebatan serius terkait integrasi hermeneutika Barat, dalam hal ini hermeneutika *Dasein* Heidegger, dalam menafsirkan al-Qur'an.

⁵³ *Ibid.* hlm. 80.

⁵⁴ Ricard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, hlm. 46.

⁵⁵ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi, Melacak Hermeneutika Tafsir Al-Manar dan Tafsir Al-Azhar*, hlm. 33.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, sebagian sarjana Muslim menolaknya secara utuh, sebagian lain menerimanya secara utuh, dan sebagian lagi menerimanya secara bersyarat.⁵⁶

Pendapat kelompok yang pertama dan ketiga tersebut agaknya dalam beberapa hal masih perlu untuk ditinjau ulang. Mengapa demikian? Di abad globalisasi ilmu dan budaya, dalam hal ini perkembangan khazanah keilmuan linguistik dan hermeneutika, kajian tafsir al-Qur'an memang tidak boleh menempatkan dirinya di wilayah terpencil, terlepas dari sentuhan-sentuhan perkembangan ilmu-ilmu kontemporer tersebut.⁵⁷ Kajian tafsir al-Qur'an, tentunya harus terus dikembangkan, sehingga memiliki kekayaan dan varian-varian temuan yang akan bermanfaat bagi eksistensi keilmuan ini dan memiliki manfaat pragmatis bagi masyarakat. Integrasi dan interkoneksi kajian tafsir al-Qur'an dengan bidang-bidang ilmu lain, dalam hal ini hermeneutika *Dasein*, jelas tidak terelakkan.⁵⁸

Hubungan antara tradisi hermeneutika Barat dan kajian tafsir al-Qur'an tidaklah harus dibuat tegang dan kaku seperti anggapan kelompok yang pertama maupun ketiga. Hubungan anata keduanya tidak harus mengambil posisi berhadap-hadapan dan bersifat dikhotomis seperti itu. Hubungan keduanya itu harus bersifat terbuka karena keduanya sebenarnya saling mengisi satu dengan yang lain. Berikut akan dijelaskan dimensi-dimensi hermeneutika *Dasein* Heidegger yang memiliki relevansi dengan kajian tafsir al-Quran:

Pertama, sebelumnya telah dijelaskan bahwa seseorang itu dituntut untuk selalu sadar bahwa dirinya telah mengalami faktisitas keterlemparan. Ia harus senantiasa menyadari bahwa kebudayaan atau lingkungan tempat dia hidup terlempar sangat berpotensi mempengaruhi pemahamannya. Teori hermeneutika *Dasein* ini jelas dapat memeperkuat salah satu konsep metodis

⁵⁶ Sahiron Syamsuddin, "Hermeneutika Jorge J. E. Gracia dan Kemungkinannya dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran Al-Qur'an", hlm. 143.

⁵⁷ M. Amin Abdullah, *Studi Islam: Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), 2001, hlm. 134.

⁵⁸ Amin Abdullah, "Kata Pengantar", dalam buku Syafa'atun Almirzanah (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis: Teori dan Aplikasi Buku 2* (Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2011), hlm. Vii.

yang selama ini telah ada dalam kajian tafsir al-Quran. Nabi Muhammad pernah mengatakan: “Barang siapa yang menafsirkan al-Quran dengan *ra’yu*-nya, maka bersiap-siaplah untuk menempati neraka.”⁵⁹ Hadis tersebut—di era sepeninggal nabi hingga awal abad kedua hijriah—membuat para sahabat enggan menafsirkan al-Quran dengan menggunakan *ra’y* yang oleh mereka diterjemahkan sebagai akal atau ijtihad. Ini terlihat dari sikap sebagian sahabat yang membenci penafsiran dengan *ra’y* akal, seperti Abdullah bin Umar yang tidak mau menafsirkan al-Quran dan keengganan Abu Bakar ketika ditanya tentang makna suatu ayat yang tidak ada penjelasannya dari nabi.⁶⁰

Kata *ra’y* dalam hadis tersebut tidaklah tepat diartikan dengan ‘akal’, sebab kata ‘akal’ Arab: *‘aql* mengandung arti berpikir secara positif, sebagaimana tertera dalam beberapa ayat al-Qur’an lihat, misalnya, Q.S. 2:44, 3:65, dan 6:32.⁶¹ Jika menilik teori hermeneutika *Dasein* Heidegger, agaknya kata *ra’yu* tersebut lebih tepat untuk dilekatkan pada pemahaman yang terbastarisasi oleh kebudayaan. *Ra’yu* yang demikian tentu akan merusak makna jika dipaksakan dalam menafsirkan teks al-Quran, karena dapat dipastikan penafsirannya akan sarat subjektifitas penafsir. Dengan demikian, jika pemahaman hadis tersebut dijelaskan dengan teori faktisitas Heidegger, maka pemahaman konsep *ra’yu* itu akan lebih segar dan mendalam.

Kedua, dalam kitab-kitab *‘Ulūm al-Qur’ān*, kata tafsir yang secara etimologi berarti *kasyf* membuka dan *bayān* menjelaskan didefinisikan dalam konteks al-Qur’an oleh Badr al-Dīn al-Zarkasyī, antara lain sebagai berikut: memahami kitab Allah yang diturunkan kepada nabi-Nya, Muhammad Saw, menjelaskan makna-maknanya, dan mengeluarkan hukum-hukumnya serta hikmah-hikmahnya.⁶²

⁵⁹ Sahiron Syamsuddin, “Hemeneutika Hans-Georg Gadamer dan Perkembangan Ulumul Quran dan Pembacaan al-Quran Pada Masa Kontemporer”, dalam buku Syafa’atun Almirzanah (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur’an dan Hadis: Teori dan Aplikasi*, hlm. 43.

⁶⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 35.

⁶¹ Sebagaimana dikutip oleh Sahiron Syamsuddin, “Hemeneutika Hans-Georg Gadamer dan Perkembangan Ulumul Quran dan Pembacaan al-Quran Pada Masa Kontemporer”, hlm. 43.

⁶² Sahiron Syamsuddin, “Hermeneutika Jorge J. E. Gracia dan

Hanya saja, di dalam definisi tersebut tidak diterangkan secara *sophisticated*, seperti bagaimana pemahaman itu terjadi. Padahal keterangan demikian itu penting bagi proses interpretasi. Dengan demikian, penjelasan hermeneutika *Dasein* Heidegger terutama yang terkait dengan proses pemahaman, dapat melengkapi definisi tersebut.

Bagi Heidegger, pemahaman adalah modus berada-di-dunia, yakni modus dari ciri hakiki *Dasein* yang paling asali. Di-dunia adalah struktur wujud *Dasein*, bukan sifat ataupun konstataasi suatu situasi faktual. *Da* dari *Dasein* menunjuk keterbuakaan esensial. Pemahaman adalah cara beradanya wujud manusia, sebagai berada-di-dunia. Segala bentuk tahu lainnya *de facto* modifikasi dari berada-di-dunia yang asali tersebut. Pemahaman sebagai modus berada-di-dunia yang memungkinkan terjadinya pemahaman di tingkat pengalaman. Pemahaman karenanya merupakan dasar bagi semua penafsiran, senantiasa hadir dalam setiap kegiatan penafsiran.⁶³ Menurut Heidegger keseluruhan pemahaman itu bersifat temporal, intensional, historisitas. Dari konsepsi pemahaman Heidegger tersebut dapat didefinisikan bahwa pemahaman lebih dari sekedar proses mental, melainkan proses ontologis, bukan sebagai studi mengenai proses kesadaran dan ketidaksadaran, namun sebagai pengungkapan apa yang sebenarnya bagi manusia. Dengan demikian, konsepsi Heidegger tersebut, sebenarnya dapat melengkapi kajian tafsir dalam dunia Islam.

Ketiga, hermeneutika *Dasein* Heidegger ini juga dibutuhkan oleh kajian tafsir al-Qur'an di tengah maraknya tafsir-tafsir yang bercorak eksklusif bahkan fanatis. Saat ini banyak bermunculan tafsir-tafsir akan al-Qur'an yang cenderung hanya membenarkan perspektif tafsirnya sendiri dan menafikan perspektif tafsir yang berbeda. Hal ini jelas merupakan kemunduran yang perlu ditinjau ulang. Mengingat nun silam di masa klasik, perbedaan pendapat para ulama begitu dijunjung tinggi, sebagaimana tampak dalam pemikiran Imam Syafi'i. Beliau pernah berkata, "Pendapatku benar,

Kemungkinannya dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran Al-Qur'an", hlm. 162.

⁶³ W. Poespoprodjo, *Hermeneutika* (Bandung: Pustaka Setia, 2004), hlm. 76.

tapi ada kemungkinan salah, sedangkan pendapat orang lain salah, tapi mungkin juga benar.”⁶⁴

Oleh karena itu, di tengah maraknya wacana tafsir eksklusif agaknya keberadaan hermeneutika *Dasein* Heidegger patut untuk diberi tempat dalam khazanah tafsir al-Qur'an. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, pemahaman manusia itu tidak akan pernah bersifat objektif, karena selalu terbastarasi oleh prasangka-prasangka yang melingkupi keseharian manusia. Sehingga dalam memahami tafsir manusia harus senantiasa bersifat inklusif dan mau menghormati pemahaman yang berbeda, karena dalam makna sejatinya apa yang kita pahami dari objek Ada dalam pandangan Heidegger dan al-Qur'an dalam pandangan mufassir tidak pernah lepas dari konstruksi pemahaman yang telah ada dalam benak penafsir. Dengan demikian, demi mengembalikan khazanah tafsir yang inklusif, agaknya intergrasi hermeneutika *Dasien* Heidegger ini adalah sesuatu yang tidak terelakkan.

Keempat, teori temporalitas *Dasein* juga dapat menguatkan dimensi kemewaktuan al-Quran. Dalam khazanah keilmuan tafsir, al-Quran dikenal sebagai kitab suci yang akan senantiasa sesuai dan selaras dengan perkembangan zaman.⁶⁵ Bertolak dari adagium tersebut, tentu adalah merupakan sebuah keniscayaan untuk menilik teori temporalitas *Dasein* yang dikonsepsikan Heidegger. Sebagaimana telah diulas sebelumnya, dari temporalitas *Dasein* lebih mengutamakan dimensi waktu yang akan datang. Dengan perkataan lain temporalitas *Dasein* itu mengandaikan munculnya sumber-sumber baru bagi pemahaman atau suatu proses tanpa akhir. Ini jelas akan semakin menguatkan dimensi keabadian pesan-pesan al-Qur'an.

E. Kesimpulan

Kajian penulis tentang hermeneutika *Dasein* Heidegger dan relevansinya dengan kajian tafsir al-Qur'an menyingkapkan beberapa hal sebagai berikut:

⁶⁴ Sahiron Syamsuddin, "Hermeneutika Jorge J. E. Gracia dan Kemungkinannya dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran Al-Qur'an", hlm. 165.

⁶⁵ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hlm. 86.

1. Di tengah arus globalisasi ilmu yang begitu deras, agaknya merupakan sesuatu yang niscaya bagi kajian tafsir al-Qur'an untuk juga mengambil hikmah dari perkembangan keilmuan lain seperti hermeneutika, khususnya hermeneutika *Dasein* Heidegger;
2. Meski pada dasarnya khazanah keilmuan tafsir al-Qur'an berada di wilayah yang berbeda dengan hermeneutika *Dasein* Heidegger, namun dalam beberapa hal sejatinya hermeneutika *Dasein* Heidegger dapat memperkuat wacana tafsir al-Qur'an, misalnya konsepsi Heidegger tentang faktisitas, ontologis-eksistensial, dan temporalitas *Dasein*;
3. Di tengah maraknya perkembangan kajian tafsir al-Qur'an yang eksklusif, tentu hermeneutika *Dasein* Heidegger yang inklusif patut untuk segera diintegrasikan, demi mengembalikan prestasi wacana tafsir klasik yang sejatinya sudah inklusif.

Akhirnya betapapun kajian ini cukup singkat, tetapi ia setidaknya dapat memberikan gambaran yang memadai tentang hermeneutika *Dasein* Heidegger dan relevansinya dengan kajian tafsir al-Qur'an. Akan tetapi, walaupun demikian hipotesis-hipotesis dalam penelitian ini memiliki kemungkinan untuk salah. Dengan perkataan lain, argumen-argumen penulis tentang hermeneutika *Dasein* Heidegger dan relevansinya dengan kajian tafsir al-Qur'an, masih perlu untuk dikaji ulang dalam kajian-kajian selanjutnya. Oleh karena itu, semestinya kajian ini dapat menjadi undangan untuk memulai pembicaraan berikutnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. Studi Islam: Normativitas atau Historisitas. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2001.
- Adian, Donny Gahral. Senjakala Metafisika Barat: dari Hume Hingga Heidegger. Jakarta: Penerbit Koekoesan. 2012.
- _____. Pengantar Fenomenologi. Jakarta: Penerbit Koekoesan. 2010.
- Ajidarma, Seno Gumira. Kisah Mata: Fotografi atara Dua Subjek: Perbincangan tentang Ada cet. I Yogyakarta: Galangpress. 2007.
- Almirzanah, Syafa'atun ed.. Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis: Teori dan Aplikasi Buku 2. Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga. 2011.
- Bagus, Lorens. Kamus Filsafat. Jakarta: Gramedia. 2000.
- Bakker, Anton. Antropologi Metafisik. Yogyakarta: Kanisus. 2000.
- Bertens, K. Filsafat Barat Kontemporer: Inggris-Jerman. Jakarta: Gramedia. 2002.
- _____. ed.. Fenomenologi Eksistensial. Jakarta: Penerbit Universitas Atma Jaya. 2006.
- Fahruddin, Arif ed.. Belajar Hermeneutika dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies. Yogyakarta: IRCiSoD. 2012.
- Faiz, Fakhruddin. Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi, Melacak Hermeneutika Tafsir Al-Manar dan Tafsir Al-Azhar. Yogyakarta: Qalam . 2003.
- Gazalba, Sidi. Sistematika Filsafat: Buku Ketiga Pengantar Kepada Metafisika, cet. IV. Jakarta: Bulan Bintang. 1996.
- Hardiman, F. Budi. Filsafat Fragmentaris. Yogyakarta: Kanisius. 2007.
- _____. Heidegger dan Mistik Keseharian: Suatu Pengantar Menuju Sein un Zeit. Jakarta: KPG. 2003.

- Heidegger, Martin. *Being and Time A Translation of 'Sein un Zeit'* terj. Joan Stambaugh New York: State University of New York Press. 1996.
- Lemay, Eric dan Jennifer A. Pitts. *Heidegger untuk Pemula*, terj. P. Hardono Hadi. Yogyakarta: Kanisius. 2001.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS. 2010.
- Palmer, Ricard E. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Damanhuri Muhammed Cet. II. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2005.
- Poespoprodjo, W. *Hermeneutika*. Bandung: Pustaka Setia. 2004.

Ayat-Ayat al-Qur'an dalam Sufi Healing Method; Pengobatan Alternatif Penderita AIDS ala Muhammad Zuhri

Masyithah Mardhatillah

Penerima Beasiswa Doktor dari TUBITAK, The Scientific and Technological
Research Council of Turkey
email: eeta_mirza@yahoo.co.id

Abstract

This paper aims to describe the use of Qur'anic verses in a Sufi healing method of the late Muhammad Zuhri at a clinic called Yayasan Barzakh, which was open to any patient including AIDS sufferers. The research examines the profile of both Zuhri and his foundation, the mechanism of healing especially the use of Qur'anic verses in the healing process and the result of the method. Data includes the documentation and interview. The findings of the research are, first, Muhammad Zuhri was a local public figure who was later widely known, while Barzakh Foundation was a non-profit organization aimed to heal people mentally or physically. Second, Qur'anic verses use exists in his healing method by variety of ways. Third, in the record keeping, it was only one ODHA who totally recovered from AIDS while some others were able to extend the lifetime.

Keywords: Muhammad Zuhri, Barzakh Foundation, Sufi healing method, use of Qur'anic verses, the result.

A. Prolog: AIDS antara Penyakit dan Kutukan.

AIDS merupakan salah satu penyakit yang hingga saat ini belum ditemukan penangkal mujarabnya. Itulah mengapa, kampanye untuk meminimalisir kemungkinan terjangkit penyakit ini serta perlindungan terhadap ODHA (Orang dengan HIV AIDS) terus digencarkan. 1 Desember bahkan diperingati sebagai hari AIDS sedunia untuk menyatakan perang terhadap AIDS sekaligus perlindungan bagi penderita penyakit ini. Perang terhadap AIDS dan solidaritas terhadap penderitanya (ODHA) disimbolkan dengan

pita merah. Banyak yang menganggap AIDS sebagai wabah penyakit, sebab penyakit ini bisa menular lewat berbagai perantara, semisal lewat hubungan seksual, air susu, dan penggunaan jarum suntik. AIDS juga dianggap sebagai penyakit yang identik dengan pergaulan bebas, seks bebas, prostitusi, waria, dan narkoba, meski tidak semua penderita penyakit ini terlibat dalam kehidupan semacam itu.

Bagi seseorang yang tertular AIDS dari pasangan atau ibu kandung di luar pengetahuan dan kehendaknya, AIDS lebih merupakan penyakit dibanding kutukan, sebab yang bersangkutan tidak sejak dini menyadari virus jahat yang mengancam keselamatan jiwanya. Karena faktor inilah, banyak yang bersimpati terhadap ODHA, meski lebih banyak yang memandang sebelah mata karena kesimpulan yang terburu-buru atau khawatir tertular. Sikap yang demikian juga berkait erat dengan dampak atau efek AIDS yang pada level maksimumnya bisa menyebabkan kematian sebab virus ini melumpuhkan daya imun dalam tubuh manusia. Karenanya, ODHA cenderung tersingkir dari pergaulan. Sementara itu bagi mereka yang terjerumus dalam kehidupan malam, terjangkau penyakit AIDS lebih merupakan sebuah kutukan atau akibat dari gaya hidup mengkonsumsi narkoba maupun perilaku seks bebas.

Meski tidak banyak, beberapa pihak telah bahu-membahu mensosialisasikan penyakit AIDS untuk mengurangi jumlah penderita AIDS maupun melindungi penderitanya dari anggapan yang berlebihan dan perilaku yang menyudutkan. Instansi kesehatan sudah pasti sangat berperan di sini. Selain itu, industri film juga berperan penting dengan menampilkan sisi lain kehidupan ODHA yang banyak mengandung nilai positif kendatipun mereka 'hanya tinggal menunggu waktu'. Sebut saja misalnya film MIKA yang dibintangi Vino G. Bastian dan Velove Vexia. Film yang diilhami dari kisah nyata ini menceritakan bagaimana seorang ODHA juga membutuhkan penerimaan yang luas dari masyarakat agar yang bersangkutan bisa melakukan hal-hal positif.

Selain dua industri tersebut, beberapa klinik pengobatan alternatif juga menjadi pihak yang sering menjadi tumpuan ODHA atau keluarga ODHA. Pengobatan yang umumnya menggunakan teknik berbeda dengan medis ini banyak diminati karena selain

dianggap cukup menjanjikan—apalagi jika dipadukan dengan pengobatan medis—biaya pengobatannya pun relatif lebih terjangkau. Maraknya pengobatan alternatif menjadikan klinik-klinik tersebut tidak sulit ditemukan. Penyakit yang biasanya ditangani adalah penyakit yang cukup serius dan belum bisa dijangkau sepenuhnya oleh ilmu kedokteran, semisal kanker dan tumor. Sayangnya untuk penyakit AIDS, hanya sedikit klinik yang mau mengobati penderitanya.

Salah satu di antara klinik *limited edition* tersebut adalah Yayasan Barzakh asuhan Muhammad Zuhri (alm). Dalam operasional khusus penyembuhan AIDS, lembaga ini berpusat di Jakarta meski pentolannya berdomisili di Pati, Jawa Tengah. Selain mengobati ODHA, lembaga nirlaba ini juga memiliki agenda dan program kerja lain, semisal studi tasawuf, pengajian rutin, bakti sosial, pemberdayaan tunawisma, kaum lemah, dan korban bencana,¹ meskipun ia lebih tampak ke permukaan karena *concern*-nya terhadap ODHA. Satu hal yang menjadikan lembaga ini menarik adalah karena gratisnya biaya pengobatan serta penggunaan ayat-ayat Al-Qur'an dalam metode penyembuhan sufi (*sufi healing method*) untuk mengobati ODHA.

B. Yayasan Barzakh dan Muhammad Zuhri

Profil dan informasi lengkap seputar Yayasan Barzakh bisa diakses dengan mengunjungi situs resminya, www.pakmuh.com yang dulunya adalah www.allnatural.com.² Situs lembaga ini bisa diakses dengan dua bahasa, yakni Bahasa Inggris dan Indonesia. Sayangnya, meski alamat surat dan nomor kontak yang bisa dihubungi masih terpampang di beranda depan situs, situs tersebut terakhir kali diperbaharui pada 2006 lalu.³ Apalagi, Muhammad

¹ Aulia Badruzzaman, "Filosofi Rukun Islam dalam Pemikiran Muhammad Zuhri", *Skripsi* Fakultas Ushuluddin, Studi Agama, dan Pemikiran Islam, 2012, hlm. 16.

² Dalam bukunya yang terbit pada 2006, Bruce Lawrence masih menyebutkan bahwa website resmi klinik tersebut adalah www.allnatural.com, akan tetapi *website* tersebut saat ini tidak bisa diakses kembali. Bruce Lawrence, *The Qur'an: A Biography* (New York: Atlantic Monthly Press, 2006), hlm. 186.

³ <http://www.pakmuh.com/frame-i.htm>. Diakses pada 31 Mei, 2013. Pada 2011 kemarin, Pak Muh masih menyampaikan ceramah dalam program Studi

Zuhri, tokoh sentral lembaga ini telah meninggal dunia di Semarang pada 18 Oktober 2011 lalu, sehingga hampir bisa dipastikan lembaga tersebut tidak beroperasi semasif sebelumnya.⁴

Yayasan Barzakh berdiri pada 27 Agustus 1994, akan tetapi ia baru *concern* terhadap ODHA sejak 1996. Awalnya, lembaga tersebut didirikan sebagai wadah aktualisasi sekelompok orang dalam masalah sosial, budaya dan Islam.⁵ Nama *Barzakh*, seperti yang dikemukakan Bruce Lawrence dan tercantum di beranda depan situs berasal dari QS 23: 99-100 (bukan QS 24)⁶ dan QS 25: 53⁷. *Barzakh* dalam tinjauan bahasa berarti dinding pemisah antara kehidupan dunia dengan kehidupan akhirat pada hari kebangkitan. Dengan keistimewannya, para sufi, menurut Lawrence, bisa mengetahui alam *barzakh* yang akan dijalani masing-masing orang setelah kematian dan sebelum kebangkitan.⁸

Sedikit berbeda dengan paparan Lawrence, informasi seputar pilihan nama Barzakh untuk yayasan tersebut, seperti termuat dalam situs resminya, berlandaskan pada *takwil* salah seorang sufi terhadap QS 25: 53. Barzakh yang berarti dinding pembatas antara dua samudra ditakwilkan sebagai pembatas dua samudra yang melambangkan kemutlakan Allah di satu sisi dan kenisbian alam

Tasawuf. http://www.youtube.com/watch?v=77_OLdYk0Zk. Diakses pada 31 Mei, 2013.

⁴ Menurut informasi dari salah satu murid Pak Muh, ketika usianya beranjak sepuh, organisasi tersebut memang sudah tidak semasif dan seintens sebelumnya. Pak Muh juga cukup jarang mengunjungi yayasan Barzakh di Jakarta dan Bandung karena faktor kesehatan. Wawancara dengan seorang peneliti yang juga merupakan salah satu murid Pak Muh, Istanis Widayati, di kediaman responden, Jl. Timoho Gg. Gading 11, Sapean, Sleman, 17 Juni 2013.

⁵ <http://www.pakmuh.com/frame-i.htm>. Diakses pada 31 Mei, 2013.

⁶ Bruce Lawrence melakukan kesalahan dalam pencantuman nomor surat. Seharusnya ia menulis nomor surat ke-23, bukan ke-24. Bruce Lawrence, *The Qur'an: A Biography...*, hlm. 187.

⁷ Kata yang sama juga terdapat dalam QS 55: 20, akan tetapi dua sumber tersebut tidak menyebutkannya.

⁸ Bruce Lawrence, *The Qur'an: A Biography...*, hlm. 187. Lebih lanjut Bruce mengatakan bahwa untuk memiliki (dan atau menjaga) keistimewaan tersebut, seorang sufi tidak hanya diharuskan melakukan salat, akan tetapi juga melakukan zikir dengan ketentuan khusus. Baginya, selain bisa menyingkap tabir alam *barzakh* yang akan dijalani seseorang, ritual-ritual tersebut juga memungkinkan seorang sufi untuk menyembuhkan penyakit mental maupun fisik.

di sisi lain. Dua hal itulah yang menjadi pijakan dasar pendiri lembaga untuk memilih nama tersebut dengan harapan orang-orang di dalamnya senantiasa menyadari dua sisi samudra yang tampak dalam tindakan dan perilaku.⁹

Yayasan Barzakh sebenarnya merupakan pecahan dari Pesantren Budaya Barzakh yang terletak di Sekarjalak, Pati, Jawa Tengah. Pesantren tersebut awalnya merupakan *halaqah* kecil dwimingguan asuhan Muhammad Zuhri yang berlokasi di rumahnya sendiri. Para jebolan forum tersebut yang tinggal di Jakarta kemudian membentuk Yayasan Barzakh, sedang murid-muridnya yang tinggal di Bandung membentuk Keluarga Budaya Barzakh.¹⁰ Semasa hidupnya, utamanya ketika masih sehat, Pak Muh (panggilan Muhammad Zuhri) mengunjungi murid-muridnya di Jakarta dan Bandung sebulan sekali sembari mengobati pasien yang mendatangi klinik tersebut.¹¹ Dua lembaga tersebut tidak memiliki *basecamp* khusus; ia lebih merupakan sebuah komunitas yang rutin berkumpul di rumah para anggotanya maupun di tempat langganan mereka, yakni sebuah aula di Pondok Indah Mall.¹²

Pak Muh lahir di Kudus pada 1939, besar di Pati, dan pernah merantau ke berbagai kota dan akhirnya menghabiskan hari tua di Pati. Ayah dari tiga anak yang juga memiliki saudara kembar bernama Ahmad Zuhri ini pernah menjadi aktivis Muhammadiyah dan guru bantu di sebuah SD selama tujuh tahun, sebelum kemudian mensekresi bakat lukisnya dengan merantau ke Semarang lalu ke Jakarta.¹³ Konon di Jakarta, dia bertemu seorang nenek sihir yang berusaha mencelakainya, namun dia lolos dari maut dengan selalu mengandalkan doa sufi klasik maupun ayat-ayat al-Qur'an yang

⁹ <http://www.pakmuh.com/frame-i.htm>. Diakses pada 31 Mei, 2013.

¹⁰ Ketika masih tinggal di Jakarta, Pak Muh pernah diundang untuk mengisi ceramah di Masjid Salman, Masjid Kampus ITB. Dari forum itulah dia mendapat banyak pengikut yang 'ketagihan' mendengar ceramah-ceramahnya yang mencerahkan. Wawancara dengan seorang peneliti yang juga merupakan salah satu murid Pak Muh, Istania Widayati, 17 Juni 2013.

¹¹ <http://www.pakmuh.com/frame-i.htm>. Diakses pada 31 Mei, 2013.

¹² Wawancara dengan seorang peneliti yang juga merupakan salah satu murid Pak Muh, Istania Widayati, 17 Juni 2013.

¹³ Istyana Widayati. *Tasawuf dalam Pendidikan Islam (Studi atas Pemikiran..., Tesis*, hlm. 20-23. Bandingkan dengan Tentang Penulis, dalam Muhammad Zuhri, *Hidup Lebih Bermakna* (Jakarta: Serambi, 2007), hlm. 233.

dianggapnya memiliki 'keistimewaan khusus'. Pengalaman mistis tersebut merupakan momen pertamanya bersentuhan dengan dunia magis sehingga ia tertarik dan banyak belajar pada beberapa guru sufi, salah satunya adalah Kiai Hamid dari Pasuruan yang 'melantik' Pak Muh menjadi guru sufi.¹⁴ Selain itu, ia juga pernah berguru kepada beberapa tokoh sufi lain, meskipun ia tidak sempat bertemu dengan semua guru yang ingin ia timba ilmunya.¹⁵

Setelah kembali ke Pati, Pak Muh mengalami kejadian mistis lain ketika anaknya yang bernama Eva kesulitan bernafas karena hidungnya kemasukan biji kacang. Ketika itu, Pak Muh berusaha mengeluarkan biji kacang tersebut dengan menggunakan semacam kail atau umpan setelah melakukan salat dhuha dan berulang kali membaca ayat *Allah maha mengeluarkan mahluk mati dari mahluk hidup*. Dengan hanya menempelkan kail tersebut ke mulut hidung anaknya, biji kacang tersebut bisa keluar. Nuansa magis ini mengantarkannya pada sebuah pemahaman bahwa ayat Al-Qur'an juga berfungsi menyembuhkan penyakit. Kejadian tersebut merupakan pengalaman pertamanya mengobati seseorang dengan membaca ayat-ayat Al-Qur'an. Beberapa hari setelah kejadian itu, anak tetangganya mengalami hal yang serupa kemudian karena kemasukan biji jagung dan ia berhasil mengeluarkannya.¹⁶ Dari kejadian tersebut, Pak Muh dipercaya dapat mengobati berbagai macam penyakit, sehingga kediamannya banyak dikunjungi pasien-pasien dari berbagai daerah, bahkan dari luar negeri.¹⁷

¹⁴ <http://www.pakmuh.com/pakmuh/main-i.htm>. Diakses pada 31 Mei, 2013.

¹⁵ Salah satu di antara guru sufi yang tidak berhasil ditemui adalah seorang sufi 'aneh' yang tinggal di Yogyakarta. Wawancara dengan seorang peneliti yang juga merupakan salah satu murid Pak Muh, Istanisa Widayati, 17 Juni 2013.

¹⁶ Muhamamd Zuhri, «Kunci Bertasawuf itu Sebenarnya Beramal Saleh», rubrik *Tamu Kita*, majalah *Hidayah*; *Sebuah Intisari Islam*, Juli 2005., hlm. 28.

¹⁷ <http://www.pakmuh.com/pakmuh/main-i.htm>. Diakses pada 31 Mei, 2013. Pasien Pak Muh dari manca negara di antaranya berasal dari Uni Emirat Arab, Meksiko dan Israel. Istiyana Widayati. *Tasawuf dalam Pendidikan Islam (Studi atas Pemikiran M. Zuhri)*. Tesis, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2011, hlm. 35. Popularitas Pak Muh di level internasional dimulai dari ketertarikan seorang dosen senior *Islamic Studies* di Brunel University yang juga doktor jebolan Australian National University, Peter G. Riddel, yang mengangkat profil Pak Muh dalam salah satu tulisannya. Dari situ, dengan juga didukung oleh publikasi dari Yayasan Barzakh di Jakarta, Pak Muh

Namun demikian, mengingat Pak Muh lebih sering di Pati, maka tidak heran jika pasiennya lebih banyak mendatanginya di Pati, meskipun ada juga yang ke Jakarta, khususnya setiap jadwal kunjung Pak Muh. Dia menerima tamu dari semua kalangan dengan masalah yang beragam, mulai dari penyakit fisik hingga penyakit batin atau masalah pribadi, keluarga, dan sosial. Meskipun dia seorang Muslim, dia tetap terbuka pada pemeluk agama lain yang mengunjungi rumahnya serta tidak pernah memperhatikan status sosial seseorang. Dalam hal ini, Pak Muh juga terbilang unik karena ia tidak selalu mengharuskan tamunya bertatap muka dengannya dan mengunjungi klink baik di Jakarta, Bandung atau Pati.¹⁸

Hal lain yang tidak kalah menarik dan unik adalah Pak Muh tidak mematok tarif pada pasiennya, sehingga pasien dari berbagai lapisan ekonomi tidak ragu mendatangi Pak Muh. Meski demikian, menurut salah seorang murid Pak Muh, pasien biasanya tau diri dengan memberikan semacam ucapan terimakasih atas ceramah yang disampaikan Pak Muh maupun petunjuk seputar hal-hal yang harus dilakukan. Bukti lain bahwa Pak Muh tidak menjadikan pasiennya sebagai sumber penghasilan adalah karena dia menekuni bisnis jual beli barang antik.¹⁹

Di luar kesibukannya berbisnis dan menemui pasien atau tamu yang datang ke kediamannya, Pak Muh adalah seorang kutu

dikenal publik internasional yang ingin mendapatkan pengobatan.. Tentang Penulis, dalam Muhammad Zuhri, *Mencari Nama Allah yang Keseratus* (Jakarta: Serambi, 2007), hlm.7. Tokoh mancanegara lain yang tertarik dengan Pak Muh adalah H. K. Lee yang menulis *Sainthood and Modern Java: A Window into The World of Muhamad Zuhri*. Aulia Badruzzaman, *Filosofi Rukun Islam dalam Pemikiran...*, hlm. 7. Situs Yayasan Barzakh sangat mungkin menjadi awal pengenalan sekaligus ketertarikan dua tokoh ini kepada Pak Muh.

¹⁸ <http://www.pakmuh.com/aidsbrzi.htm>. Diakses pada 31 Mei, 2013. Ada sekitar 18 point yang ditentukan pihak manajemen, dan beberapa di antaranya yang menarik adalah anjuran untuk rajin beribadah dan disiplin atas semua instruksi dari yayasan, tidak boleh menularkan penyakit AIDS, waktu normal terapi selama tiga bulan, dan enam bulan waktu maksimal untuk terapi (sehingga jika belum mendapatkan hasil, terapi tidak dilanjutkan).

¹⁹ Dalam point terakhir persyaratan dan perjanjian, disebutkan bahwa pengobatan terhadap pasien HIV/AIDS sepenuhnya gratis. <http://www.pakmuh.com/aidsbrzi.htm>. Diakses pada 31 Mei, 2013. Keterangan yang sama juga didapatkan dari wawancara dengan seorang peneliti yang juga merupakan salah satu murid Pak Muh, Istania Widayati, 17 Juni 2013.

buku sekaligus seniman. Sosok yang tidak mau dipanggil kiai dan mengenyam pendidikan terakhir SPG ini memiliki banyak koleksi buku di mushallanya, sehingga bisa diakses anggota jamaah maupun tamunya.²⁰ Dalam bidang seni, selain melukis, Pak Muh juga memiliki ketertarikan dalam penulisan dan pembacaan puisi. Buku pertamanya, *Qasidah Cinta*, yang terbit pada 1993, disusul dengan buku-buku lain yang terbit belakangan. Beberapa di antara bukunya adalah *Hidup Lebih Bermakna*, *Mencari Nama Allah yang Keseratus*, dan *Langit-Langit Desa*. Di ruang publik, Pak Muh pertama kali membaca puisi di Gelanggang Universitas Gadjah Mada setelah perkenalannya dengan Emha Ainun Nadjib yang kemudian mengajaknya membaca puisi.²¹ Selain itu, dia juga kerap membacakan puisi setiap ada pertemuan keluarga.²²

Menurut informasi dari situs Yayasan Barzakh, selama dua puluh tahun terakhir, Pak Muh sudah berhasil menyembuhkan berbagai penyakit, khususnya penyakit fisik meliputi leukimia, kanker, lumpuh, impotensi dan lain-lain.²³ Belakangan, bekerjasama dengan Yayasan Barzakh dalam hal manajemen dan publikasi, dia bersedia mengobati penyakit AIDS.²⁴ Ide untuk mengobati ODHA muncul setelah dia pulang dari ibadah umroh pada 1995. Ketika itu, dia mendapat informasi tentang salah seorang kerabat anggota Yayasan Barzakh yang terkena AIDS kemudian segera mengobati pasien tersebut. Menurut Lawrence, dia mendedikasikan diri untuk mengobati pasien yang terinfeksi HIV dengan cara apapun yang

²⁰ Aulia Badruzzaman, "Filosofi Rukun Islam dalam Pemikiran...", hlm. 15 dan 31.

²¹ Aulia Badruzzaman, "Filosofi Rukun Islam dalam Pemikiran...", hlm. 33.

²² Wawancara dengan cucu Pak Muh, Khairun Nisa', melalui pesan singkat sms, 10 Juni 2013.

²³ <http://www.pakmuh.com/pakmuh/main-i.htm>. Diakses pada 31 Mei 2013. Keterangan yang sama juga dikemukakan dalam Bruce Lawrence, *The Qur'an: A Biography...*, hlm. 185.

²⁴ Kerjasama antara Pak Muh dengan yayasan Barzakh tak ubahnya simbiosis mutualisme. Yayasan Barzakh diuntungkan karena kehadiran seorang guru sufi yang juga kerap berhasil menyembuhkan penyakit kronis, sedang Pak Muh diuntungkan karena pihak yayasan gencar melakukan publikasi dan manjerial lain, termasuk bekerjasama dengan lembaga yang memiliki kepedulian terhadap AIDS dan atau ODHA. <http://www.pakmuh.com/homaid.htm> Diakses pada 31 Mei, 2013.

tidak melanggar aturan hukum agama, moral dan kemanusiaan. Baginya, walaupun tidak berhasil seratus persen menyembuhkan penderita AIDS, paling tidak si pasien bisa meninggal dunia dalam keadaan husnul khatimah.²⁵

Sejauh ini, tercatat ada seorang pasien yang seratus persen sembuh setelah menjalani pengobatan sufi ala Pak Muh. Pasien lain umumnya tidak sembuh total, akan tetapi bisa bertahan hidup lebih lama karena sugesti kesembuhan maupun 'khasiat' amalan yang diberikan Pak Muh.²⁶ Tidak seperti pasien lain, pasien pengidap AIDS—yang ingin menjalani pengobatan langsung atau tidak melalui media elektronik—diharuskan melewati prosedur khusus. Mereka diharuskan melakukan kontak sebulan sebelum hari H melalui surat, email, atau *faximile* dan mengisi data diri yang bisa dilakukan secara *online* untuk selanjutnya ditentukan jadwal pengobatan.²⁷

Prosedur ini diatur sedemikian rupa sebab para pasien AIDS diperlakukan khusus dan ditangani langsung oleh Pak Muh, bukan oleh staff Yayasan Barzakh. Untuk pasien yang tidak bisa berkunjung langsung ke Jakarta ataupun ke Pati juga masih bisa mendapat 'layanan' penyembuhan dengan proses meditasi jarak jauh mandiri dengan memanfaatkan teknologi informasi dan komunikasi hingga layanan pengiriman barang.²⁸ Meski secara umum metode penyembuhan dan pengobatan dilakukan dengan cara-cara sufi, dalam sedikit kasus, Pak Muh juga menyuruh pasien mengonsumsi obat tradisional atau ramuan alami.²⁹ Pihak yayasan juga tidak melarang pasien mengonsumsi obat dari dokter, hanya

²⁵ Bruce Lawrence, *The Qur'an: A Biography...*, hlm. 188.

²⁶ Wawancara dengan seorang peneliti yang juga merupakan salah satu murid Pak Muh, Istantia Widayati, 17 Juni 2013.

²⁷ Lihat selengkapnya dalam <http://www.pakmuh.com/aidsbrzi.htm>. Diakses pada 31 Mei, 2013.

²⁸ Pasien yang tidak bisa datang sendiri ke Jakarta atau Pati diharuskan melakukan ritual doa setiap hari dengan ketentuan tertentu dalam jam yang sama seperti 'jadwal berdoa' Pak Muh. Bila perlu, pasien akan dikirim wifik (ayat suci yang ditulis di sehelai kertas, tulang, kain, atau kulit) melalui pos dengan instruksi-instruksi khusus yang juga berbeda antarsatu pasien dengan pasien yang lain. <http://www.pakmuh.com/aidsbrzi.htm#alamat>. Diakses pada 31 Mei, 2013.

²⁹ Wawancara dengan seorang peneliti yang juga merupakan salah satu murid Pak Muh, Istantia Widayati, 17 Juni 2013.

saja pasien tidak dibolehkan menjalani penyembuhan sufi serupa di tempat lain dalam waktu yang bersamaan.³⁰

Metode penyembuhan sufi dalam yayasan tersebut dilakukan dengan cara-cara seperti berdoa, zikir, salat, mengaji, dan menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an sebagai—semacam—jimat untuk dibawa ke manapun, dicelupkan dalam segelas air kemudian diminum, ataupun ditulis di atas kertas kemudian dikalungkan. Hanya saja karena tidak semua pasien beragama Islam dan tidak semuanya melek huruf, Pak Muh menerapkan metode yang berbeda pun instruksi yang beragam kepada pasiennya, selain juga disesuaikan dengan jenis penyakit dan masalah masing-masing pasien.³¹

C. Sufi *Healing* dengan ayat-ayat Al-Qur'an

Setelah melakukan kontak dengan pihak manajemen Yayasan Barzakh dan mendapat jadwal pengobatan, para pasien AIDS bisa mengunjungi komunitas di Jakarta, Bandung, rumah Pak Muh di Pati, ataupun melakukan kontak lewat media informasi dan komunikasi. Pasien yang ingin bertatap muka langsung dengan Pak Muh diharuskan bersedia menginap selama kurang lebih sepekan di Jakarta atau di Pati.³² Situs resmi yayasan tidak menjelaskan apa saja yang dilakukan selama sepekan tersebut, akan tetapi informasi dari Bruce Lawrence tentang hal ini cukup memadai. Menurutnya, para pasien—yang didominasi perempuan—awalnya diberi kesempatan menyampaikan masalah yang mereka hadapi kepada Pak Muh.³³

Setelah itu, barulah Pak Muh mengambil dan membuka sebuah buku kosong dengan dua tali berwarna di dua sisi

³⁰Point ini merupakan salah satu bagian dalam persyaratan dan perjanjian. <http://www.pakmuh.com/aidsbrzi.htm>. Diakses pada 31 Mei, 2013.

³¹Bruce Lawrence, *The Qur'an: A Biography...*, hlm. 188-189.

³² <http://www.pakmuh.com/aidsbrzi.htm#alamat>. Diakses pada 31 Mei, 2013.

³³ Bruce Lawrence, *The Qur'an : A Biography...*, hlm. 190. Seorang pelacur konon pernah mendatangi Pak Muh untuk meminta penglaris. Karena Pak Muh mengetahui kondisinya yang sulit serta keinginan untuk menjadi wanita normal, dia tidak memberikan penglaris, akan tetapi malah memberikan secarik doa untuk dibawa kemanapun agar si pelacur segera menemukan laki-laki yang tulus menikahnya. <http://www.pakmuh.com/aidsbrzi.htm#alamat>. Diakses pada 31 Mei, 2013.

halamannya. Sebuah tali bertuliskan *فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره*, sedang tali lainnya bertuliskan *ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره*. Pak Muh kemudian memilih salah satu lembar buku tersebut secara acak sesuai dengan berhentinya gerakan tangannya lalu memberikan informasi—semacam ramalan—mengenai kesesudahan nasib si pasien. Lalu, barulah Pak Muh memberikan instruksi pada pasien sesuai dengan kemampuan pasien atau masalah yang dihadapinya. Untuk pasien yang melek huruf, Pak Muh biasa memberikan amalan untuk membaca ayat Al-Qur'an, *asmā' al-ḥusnā*, dan zikir lain sesuai dengan arahnya.³⁴

Beberapa ayat yang kerap dijadikan 'senjata' dalam praktik pengobatan Pak Muh adalah sebagai berikut:

قَتَلُوهُمْ يَعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْرِجُهُمْ وَيَضْرِبُهُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ﴿١٤﴾

Perangilah mereka, niscaya Allah akan menghancurkan mereka dengan (perantaraan) tangan-tanganmu dan Allah akan menghinakan mereka dan menolong kamu terhadap mereka, serta melegakan hati orang-orang yang beriman. QS. Al-Taubah [9]: 14.

يَتَأْتِيَ النَّاسَ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾

Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman. QS. Yūnus [10]: 57.

وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴿٨٢﴾

Dan Kami turunkan dari al-Qur'an suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman dan al-Qur'an itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian. QS. Al-Isrā' [17]: 82.

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾

Barangsiapa yang mengerjakan kebaikan seberat dzarrahpun, niscaya

³⁴ Bruce Lawrence, *The Qur'an: A Biography...*, hlm. 187.

dia akan melihat (balasan)nya. Dan barangsiapa yang mengerjakan kejahatan sebesar dzarrahpun, niscaya dia akan melihat (balasan)nya pula. QS. Al-Zalzalah [99]: 7-8.

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا ۝٣٥

Dan sesungguhnya Kami telah memberikan al-Kitab (Taurat) kepada Musa dan Kami elah menjadikan Harun saudaranya, menyertai dia sebagai wazir (pembantu). QS. Al-Furqān [25]: 35.

Pak Muh biasanya memberikan ‘resep’ ayat atau zikir yang berbeda untuk pasiennya dengan masalah dan keinginan yang beragam pula. Dengan alasan tersebut, setiap pasien yang mendatangnya secara khusus atau berkonsultasi pada kesempatan *halaqah* setiap malam tanggal 21 (setiap bulan Masehi) biasa menceritakan masalah yang dihadapi dengan detail. Misalnya saja, seseorang yang merasa tidak bisa bergaul dengan baik disarankan membaca dua ayat terakhir surat al-Taubah sebanyak tujuh kali setiap sehabis shalat wajib, sedang mereka yang menginginkan restu orang tua untuk menikah disarankan membaca *yā Ḥalīm* sebanyak mungkin, utamanya ketika berhadapan dengan orang tua.³⁵

Secara umum, Pak Muh sangat memprioritaskan penggunaan ayat kursi, *ta’widh* (?), al-fātiḥah, dan basmalah dalam ‘resep’ pengobatannya. Ia juga banyak berpedoman pada numerologi Arab dan berkeyakinan bahwa setiap huruf dalam kata Bahasa Arab, memiliki nilai yang jika dijumlahkan akan membentuk simbol yang amat bermakna. *Basmalah* yang merupakan inti dari al-fātiḥah –dan berada di awal Al-Qur’an dengan tujuh ayat yang dipercaya sebagai sumber semua kekayaan, kesuksesan dan kekuatan serta penolak segala rasa takut, sedih –misalnya, dianggap memiliki nilai angka 786. Dengan keyakinan tersebut, angka 786 kerap ditulis di sehelai kertas dan diberikan pada pasien dengan instruksi tertentu atau diperintahkan agar diucap—secara nyaring maupun diam—dalam salat. Atau jika tidak, tiga angka tersebut direkatkan pada bagian tubuh, ditulis di atas sehelai kertas, dicelup ke dalam segelas air hingga tinta luntur dan bisa diminum, dibawa ke mana-mana atau diikutkan bersama mayat yang dikuburkan.³⁶ Metode terakhir ini

³⁵ Wawancara dengan seorang peneliti yang juga merupakan salah satu murid Pak Muh, Istania Widayati, 17 Juni 2013.

³⁶ Bruce Lawrence, *The Qur’an: A Biography...*, hlm. 191

biasanya diberlakukan pada mereka yang buta huruf. Bagi pasien non-Islam, Pak Muh menyilakan mereka untuk melakukan doa dan memaksimalkan ajaran agamanya sendiri.³⁷

Berbeda dengan pasien yang bisa bertatap muka, pasien yang mengandalkan layanan komunikasi atau pengiriman surat hanya akan mendapatkan arahan dan atau instruksi melalui media, baik internet maupun surat. Hal yang sama juga terjadi dalam proses pemberian *wifiq* yang kurang lebih sama dengan *jimat*. Pasien yang bertatap muka—jika dipandang perlu—akan mendapatkan *wifiq* secara langsung, sedang pasien yang tidak berkomunikasi darat akan menerima *wifik* melalui layanan surat. Meskipun ada perbedaan metode, ayat al-Qur'an, atau perlakuan terhadap masing-masing pasien, Pak Muh tetap membantu pasiennya dengan melakukan salat, amalan-amalan tertentu agar 'akses' dan komunikasi mereka pada-Nya semakin cepat dan lancar.³⁸

Saat ini, setelah meninggalnya Pak Muh, tidak ada kader yang menggantikannya, baik dari putra, menantu, keturunan, atau murid-muridnya. Situs resmi Yayasan Barzakh juga sudah lama tidak diperbaharui dan rutinitas *halaqah* di Sekarjalak sudah tidak lagi dilaksanakan. Mengomentari hal ini, salah satu murid Pak Muh mengemukakan bahwa kaderisasi di dunia sufi tidak seperti pergantian kepemimpinan dalam ranah-ranah lain. Karena itu, mereka mencukupkan kajian dengan mengembangkan wejangan-wejangan Pak Muh, terus mengamalkan tips-tips yang diberikannya hingga mengkaji beberapa karyanya yang sebagian di antaranya telah dibukukan.³⁹

D. Sebagai Kesimpulan (Epilog: Tokoh Lokal Kelas Dunia)

Diekposnya fenomena Pak Muh ke dunia maya merupakan gerbang pertama popularitas tokoh sederhana ini di kancah internasional. Pengobatan yang sederhana, sosok bersahaja, publikasi yang cukup optimal serta kekhasan-kekhasan dalam praktik pengobatannya menjadikan Pak Muh menuai simpati

³⁷ <http://www.pakmuh.com/aidsbrzi.htm>. Diakses pada 31 Mei, 2013.

³⁸ <http://www.pakmuh.com/aidsbrzi.htm>. Diakses pada 31 Mei, 2013.

³⁹ Wawancara dengan seorang peneliti yang juga merupakan salah satu murid Pak Muh, Istania Widayati, 17 Juni 2013.

dari masyarakat luas mulai dari mereka yang berkepentingan terhadap pengobatan dan penyembuhan hingga para akademisi. Di luar itu semua, Pak Muh terkesan memudahkan siapapun untuk mendapatkan akses pengobatan ala sufi-nya dengan tidak mengharuskan tatap muka, fleksibilitas untuk ditemui di tiga tempat, kemungkinan merencanakan jadwal sejak jauh-jauh hari, tidak adanya beban biaya yang harus dibayar hingga ketentuan-ketentuan lain yang diorientasikan untuk kesembuhan pasien.

Di Indonesia, masih banyak Pak Muh-Pak Muh lain dengan cerita dan latar belakang berbeda. Sebagian di antaranya menjadikan kegiatan ini sebagai mata pencahariaan utama dan hampir semuanya mengalami 'kenaikan' status sosial sebab aktivitas semacam ini dianggap sebagai aktivitas mulia karena berjasa membantu orang. Dalam praktiknya, tidak hanya al-Qur'an yang kerap digunakan dalam praktik-praktik yang demikian. Betapapun begitu, fenomena ini menunjukkan penerimaan terhadap al-Qur'an di luar kajian akademis maupun '*ubudiyah*', yakni di bidang penyembuhan penyakit. Dengan sugesti dari orang seperti Pak Muh serta keyakinan pasien yang diiringi izin Allah, beberapa penyakit terbukti bisa disembuhkan. Dengan beberapa kasus sukses tersebut, masyarakat muslim umumnya menyadari bahwa al-Qur'an, di luar segala aspeknya yang lain, memiliki kekuatan untuk menyembuhkan penyakit, sehingga mereka menghidupkan al-Qur'an dalam fungsinya yang demikian mulai dari level individu dan praktik paling sederhana hingga level publik, seperti yang terjadi dalam klinik pengobatan macam Yayasan Barzakh.

Pandangan yang demikian senyatanya muncul dari campur tangan identitas keagamaan kaum Muslim serta sikap *respect* terhadap Al-Qur'an yang selain memiliki otoritas, legalitas, nilai kesejarahan, juga dipercaya memiliki hal-hal tersembunyi. Ajaran keagamaan yang demikian turun temurun diwariskan dari berbagai generasi. Al-Qur'an tidak henti dipelajari, dibaca, diterjemahkan, dikaji dan 'digunakan' hampir dalam semua aspek keseharian Muslim. Ia pun kemudian berbaur dengan kebudayaan setempat sehingga membangun pola pikir masyarakat yang cenderung menganggap Al-Qur'an sebagai kitab multifungsi.

Dalam hal ini Bruce Lawrence sempat menegaskan bahwa orang yang berkepentingan ingin menyembuhkan penyakit tidak memedulikan apakah praktik pengobatan dan penyembuhan ala Muhammad Zuhri termasuk bidah, magis, agamis, atau anggapan-anggapan lain, sebab yang mereka inginkan hanyalah kesembuhan dan kepulihan dengan keyakinan bahwa hal tersebut dibenarkan agama.⁴⁰ Sementara itu, para akademisi modern umumnya melihat bahwa khazanah dan fenomena semacam ini tidak lagi menjadi kajian normatif, akan tetapi bergeser pada kajian sosial historis dan dianggap sebagai keragaman penerimaan terhadap al-Qur'an yang lebih menarik untuk ditelusuri dan dikaji dibandingkan dihakimi dan disalahkan.

DAFTAR PUSTAKA

- Badruzzaman, Aulia. *Filosofi Rukun Islam dalam Pemikiran Muhammad Zuhri*, Skripsi Fakultas Ushuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam. 2012.
- Lawrence, Bruce. *The Qur'an: A Biography*. New York: Atlantic Monthly Press. 2006.
- Widayati, Istyana. *Tasawuf dalam Pendidikan Islam (Studi atas Pemikiran M. Zuhri)*, Tesis, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. 2011.
- Zuhri, Muhammad. *Mencari Nama Allah yang Keseratus*. Jakarta: Serambi. 2007.
- _____. *Hidup Lebih Bermakna*. Jakarta: Serambi. 2007.
- <http://www.pakmu.com/frame-i.htm>.
- <http://www.pakmu.com/aidsbrzi.htm>.
- http://www.youtube.com/watch?v=77_OLdYk0Zk.

⁴⁰ Bruce Lawrence, *The Qur'an: A Biography...*, hlm. 188.

TAFSIR VISUAL

Kajian Resepsi atas Tafsir dan Ilustrasi dalam *Tafsir Juz 'Amma for Kids*

Nafisatuz Zahro'

Alumni Pondok Pesantren Nurul Ulum Blitar Jl. Ciliwung 52 Blitar
Email: nafisatuz_zahro@gmail.com

Abstrak

Al-Qur'an as hudan li al-nās and rahmatan li al-‘ālamīn, can not be comprehended the mean without any exegesis. In order that Al-Qur'an and Exegesis are always easy given in the life and proved its existence which shalih li kulli zaman wa makan, they era does not only consider social character change from the space and the time, but the subject too. It is consumer that is containing of various ability standard and age. Unfortunately, almost all exegesis is product that presented as adult consumption; beside in this fact the modernization demand each element of life to begin all aspect from children age for the maturation and the success future. One of the works from several works that has been established to fulfill the children needed is Tafsir Juz 'Amma for Kids with the new thing that most shown from this work is illustration.

In this article, It uses reception method to find listener reaction and Al-Qur'an reader in the meaning explanation. Reception that is done by commentator has succeeded to be concretized into exegesis text with simple language; beside the reception that it is done by illustrator has succeeded to be concretized into visual language that is illustration that in the final accompany in the gotten up of a functional relation between both of them. The existence of exegesis and illustration are cooperation and it is a form of integration-interconnection. Illustration which as functional before has become a helper media, finally it has potential as independent to be an exegesis that is "Visual Exegesis."

Keywords: Visual Exegesis, kids, simple language, visual language, illustration, Reception.

A. Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan kitab suci umat Islam yang hadir sebagai *hudan li al-nās* dan *rahmatan li al-'ālamīn*, yaitu sebagai petunjuk bagi seluruh umat dan sebagai rahmat untuk seluruh alam. Al-Qur'an diturunkan lewat Rasulullah saw. kepada umat Islam sebagai pedoman hidup, sehingga pada dasarnya segala hal terkait apa yang kita jalani dalam hidup ini sudah tercakup tuntunannya dalam al-Qur'an. Al-Qur'an yang menyebut dirinya sebagai *hudan li al-nās* tidaklah dapat dipahami maknanya bila tanpa adanya penafsiran. Itulah sebabnya sejak al-Qur'an diwahyukan hingga dewasa ini gerakan penafsiran yang dilakukan oleh para ulama tidak pernah ada hentinya.¹

Penafsiran al-Qur'an ini sendiri terus berlanjut sampai saat ini dengan perkembangannya dalam berbagai variasi. Semakin berkembangnya zaman maka semakin berkembang pula ilmu pengetahuan. Al-Qur'an yang juga hidup dalam dimensi masa ini juga akan selalu mengikuti perkembangan zaman, dalam arti bahwa al-Qur'an akan menjadi petunjuk yang *rahmatan li al-'ālamīn*. Perubahan zaman yang diikuti oleh perubahan karakter sosial pun juga menuntut para mufasir lebih pandai melakukan satu inovasi agar al-Qur'an senantiasa mudah diterima dan masuk dalam ranah kehidupan. Hal ini tidak terlepas dari agama Islam sendiri yang sudah menyebar begitu luas ke berbagai model kultur budaya, sehingga penafsiran begitu penting untuk meletakkan al-Qur'an secara tepat dalam sosio-kultur yang berbeda dengan sosio-kultur pada waktu al-Qur'an diturunkan dalam rangka membuktikan eksistensi al-Qur'an yang *shalih li kulli zaman wa makan*.

Inovasi yang dilakukan para mufasir ini memanfaatkan ilmu-ilmu pengetahuan baru yang semakin berkembang. Berbagai cabang ilmu pengetahuan yang dijadikan media pendukung dalam usaha membumikan al-Qur'an pada setiap muslim tidak hanya untuk memenuhi tuntutan perubahan karakter sosial dari segi ruang dan waktunya, tetapi juga untuk memenuhi tuntutan subjeknya yaitu konsumen yang terdiri dari berbagai taraf kemampuan dan usia.

¹Indal Abrar, "al-Jami' li ahkam al-Qur'an wal Mubayyin Lima Tadammannah min al-Sunah wa Ayil Furqan karya al-Qurtubi," dalam Hamim Ilyas, *Studi Kitab Tafsir* (Yogyakarta: Teras, 2004), hlm. 63.

Sebagai respons atas perubahan karakter sosial dalam masyarakat yang terjadi sekarang ini, para *mufasir* mulai mengemas tafsir agar tetap mudah membaur dengan masyarakat dengan mengkolaborasikan tafsir itu dengan beberapa ilmu, seperti hermeneutika, ilmu sosial, ilmu kealaman dan sebagainya. Terkait berbagai macam karakter dan kultur sosial ini setidaknya para *mufasir* sudah mulai memiliki perhatian serta mulai mengambil langkah pasti untuk memenuhinya. Akan tetapi, jika diperhatikan lebih jauh apa yang dilahirkan para *mufasir* ini, hampir semuanya merupakan produk yang dihadirkan sebagai konsumsi orang dewasa sehingga anak-anak tidak dapat bersentuhan langsung dengan tafsir-tafsir itu, sedangkan masa sekarang ini, baik kalangan dewasa maupun kalangan anak-anak memiliki kebutuhan yang sama atas penjelasan-penjelasan al-Qur'an lewat tafsir itu (dengan porsi masing-masing). Di Indonesia yang terdiri dari berbagai macam budaya, sudah banyak sekali *mufasir* Nusantara yang menyampaikan al-Qur'an dengan menyesuaikannya dengan budaya lokal setempat, tetapi belum ada tafsir ulama klasik Indonesia yang terfikirkan untuk menembus dimensi anak dengan tafsirnya. Anak tidak dapat mengkonsumsi secara langsung tafsir al-Qur'an dengan cara mereka, dan fakta ini mengatakan bahwa masih ada ruang kosong yang belum tersentuh oleh para ilmuan al-Qur'an.

Berbeda dengan masa-masa sebelumnya, saat ini modernisasi menuntut setiap elemen kehidupan, termasuk pendidikan, untuk menghadirkan diri dengan segala kematangannya, yang kematangan itu sendiri didapatkan dengan menerapkan pendidikan sejak usia dini. Usia dini (3-8 tahun) merupakan usia perkembangan efektif yang pertumbuhan kecerdasannya mencapai 80%.² Untuk membangun karakter dimasa depan maka usia dini merupakan usia yang tepat untuk mulai menanamkan suatu komponen penting sehingga dimasa mendatang akan terjadi pertumbuhan sehat yang tidak memaksa. Kematangan yang diperoleh dari pendidikan usia dini ini diharapkan dapat menjadi control moral modernisasi, mengingat modernisasi yang menyuguhkan konsep kemajuan ini juga banyak membawa efek samping berupa kemerosotan moral.

² Hajar Pamadhi, *Pendidikan Seni (Hakikat, Kurikulum pendidikan seni dan Pengajaran seni untuk Anak)* (Yogyakarta: UNY Press, 2012), hlm. 155.

Begitu pula dengan al-Qur'an, untuk membangun karakter Qur'ani dalam diri seseorang maka kiranya tepat jika sejak usia dini seorang anak mulai diajak hidup dengan al-Qur'an, tidak hanya mengajarkan akan tetapi juga mengenalkan, membantu memahami secara realistis anak serta mengizinkan mereka secara langsung berinteraksi dengan al-Qur'an. Oleh karena itu, kiranya menjadi hal yang sangat penting jika para *mufasir* mengemas tafsir ke dalam kemasan yang dapat dikonsumsi oleh kalangan anak-anak. Terlebih lagi mengingat salah satu tujuan dari pendidikan usia dini tersebut untuk mencapai misi sebuah control moral, maka pentingnya menanamkan al-Qur'an sejak usia dini ini juga untuk menjadikan al-Qur'an sebagai kontrol moral, mengingat al-Qur'an sendiri pada dasarnya hadir sebagai sebuah pedoman hidup yang dengan istilah lain yaitu sebagai kontrol moral.

B. Gagasan Tafsir Visual

Sebagaimana diungkapkan di muka bahwa masih sedikit *mufasir* yang memperhitungkan usia dalam usaha menafsirkan al-Qur'an, akan tetapi bukan berarti tidak ada sama sekali ulama ahli al-Qur'an yang mencoba membuat satu inovasi baru untuk menjawab problem ini. Salah satu karya dari beberapa karya yang dilahirkan untuk memenuhi kebutuhan anak-anak ini adalah *Tafsir Juz 'Amma for Kids* karya Abdul Mustaqim.³ Tafsir ini hadir untuk mengisi satu bagian sisi yang kosong dalam dunia tafsir selama ini, yaitu kekosongan tafsir untuk horizon anak. Tafsir ini kiranya merupakan gebrakan baru yang dilakukan para pemikir Islam, mengingat bentuk penafsiran seperti ini masih baru dalam dunia tafsir.

Hal baru yang paling tampak dari karya ini adalah ilustrasi yang dihadirkan sebagai media bantu untuk mempermudah dalam memahami maksud dari tafsir yang dikemas dalam bahasa sederhana.⁴ Sebenarnya penyampaian serupa ini, yang menggunakan

³ Abdul Mustaqim, *Tafsir Juz 'Amma for Kids* (Yogyakarta: Insam Madani, 2012).

⁴ Ilustrasi yang dimaksud di sini bukanlah ilustrasi berupa tulisan namun sebuah gambar (foto, lukisan) untuk membantu memperjelas isi buku, karangan dan sebagainya. Lihat, Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2005)

media bantu gambar sebagai penjelasnya, tidaklah benar-benar baru, sebab sebelumnya telah ada tafsir seperti *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Ṭanṭawī Jauharī yang juga banyak menggunakan media gambar sebagai media bantu, juga karya-lain seperti kamus *al-Munjid* dan beberapa kamus sejenisnya yang juga menggunakan media serupa. Akan tetapi yang berbeda dalam *Tafsir Juz 'Amma for Kids* ini adalah bahwa tafsir ini tidak hanya menyuguhkan gambar, akan tetapi sebuah ilustrasi yang mengandung penjelasan suatu makna. Dalam karya ini, ilustrasi juga banyak mengambil peran dan keberadaannya selalu ada dalam setiap penjelasan, sehingga dalam karya ini ilustrasi memang memiliki posisi yang juga mendominasi dalam menjelaskan makna yang dikandung oleh teks tafsir.

Penggunaan ilustrasi di sini merupakan upaya untuk menghadirkan cara efektif dalam menyampaikan suatu pemahaman kepada anak-anak, sebab seni mempunyai fungsi tinggi terhadap perkembangan mental dan pikiran anak.⁵ Ilustrasi dalam karya ini selain berfungsi untuk memperjelas secara visual maksud dari tafsir tertulis ayat-ayat al-Qur'an, juga memiliki nilai tersendiri dalam membangun semangat pembaca agar tidak bosan dalam membacanya, sebab ilustrasi sebagai bagian dari karya seni merupakan permainan yang memberikan kesenangan batin baik untuk senimannya maupun penikmatnya. Fungsi ilustrasi dalam *Tafsir Juz 'Amma for Kids* ini tidak lepas dari tujuan ilustrasi itu sendiri yang hadir untuk mengkomunikasikan secara visual suatu makna. Menariknya, ilustrator mengilustrasikan tafsir ini dengan ilustrasi yang menggambarkan realita sosial anak yang berlatar belakang budaya Indonesia. Ilustrasi yang berperan secara komperhensif sebagai media penjelas ini pada saat bersamaan berada dalam satu kesatuan menjadi sebuah tafsir yang disebut tafsir visual.

Dengan mengintegrasikan dan menginterkoneksi antara keilmuan Islam, yang dalam hal ini adalah tafsir, dengan keilmuan umum, yang dalam hal ini seni rupa, maka akan membantu menjawab masalah-masalah terkait sebagaimana diungkapkan di muka. Kehadiran ilustrasi dalam *Tafsir Juz 'Amma for Kids* ini memudahkan anak-anak dalam memahami maksud setiap tulisan melalui objek yang dilihat, sebab melalui objek visual tersebut

⁵ Hajar Pamadhi, *Pendidikan Seni* (Yogyakarta: UNY Press, 2012), hlm. 156.

anak dapat membangun imajinasi untuk memahami suatu makna. Sebagaimana ungkapan yang menyebutkan bahwa *picture tells thousand words* (gambar menyampaikan seribu kata), ilustrasi pada umumnya dapat bercerita banyak dibandingkan tulisan. Ilustrasi juga akan mempermudah suatu rangkain tulisan untuk mengungkapkan maksud yang dikandung oleh tulisan itu sendiri.

Bukanlah hal yang mustahil jika sebuah ilustrasi hadir dan ikut serta mengambil peran secara komperhensif dalam wahana keilmuan tafsir. Asumsi ini diungkapkan dengan bertolak pada sejarah keberadaan nuansa tafsir yang beragam. Nuansa-nuansa tersebut dulunya tidak ada, dan merupakan hal yang tabu. Namun, seiring beranjaknya zaman akhirnya keberadaan berbagai nuansa itu dapat diterima di dunia kajian ilmu al-Qur'an, karena pada akhirnya menjadi sebuah kebutuhan. Tafsir yang berkolaborasi dengan berbagai macam ilmu sains, yang pada awalnya menuai sedikit pertentangan, kini menjadi satu hal yang tidak kalah penting untuk memenuhi tututan zaman. Misalnya juga nuansa tasawuf dalam tafsir atau yang lebih dikenal dengan tafsir sufistik, sampai sekarang pun nuansa ini masih menuai banyak tanggapan kurang positif, bahkan ada yang mengkafirkannya.⁶ Namun secara umum, corak ini dapat diterima oleh para ilmunan di bidang al-Qur'an, terbukti nuansa sufistik ini seringkali tetap dicantumkan dalam klasifikasi nuansa tafsir. Demikian juga dengan ilustrasi sebagai visualisasi tafsir, meskipun belum lazim dan terlihat sangat tabu, namun tidak aneh kiranya jika ke depannya tafsir model ini dikembangkan di dunia kajian al-Qur'an, sejajar dengan disiplin ilmu lain yang ikut serta membantu membumikan al-Qur'an dengan keahlian masing-masing. Dengan berkaca pada kelahiran nuansa-nuansa tafsir ini, maka bukan tidak mungkin bahasa gambar ini dapat diterima dan dipergunakan untuk mempresentasikan hasil penafsiran ayat-ayat al-Qur'an.

Pada satu kesempatan, tafsir diartikan sebagai suatu *pekerjaan* sekaligus *hasil* dari seorang *mufasir* dalam menafsirkan al-Qur'an, yaitu hasil penafsiran yang pada lazimnya berwujud kitab-kitab tafsir yang menduduki posisi kunci dalam memahami maksud ayat-

⁶ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta: TERAJU, 2003), hlm. 282

ayat al-Qur'an.⁷ Pengertian tafsir seperti ini membuka kesempatan bagi media-media baru untuk ikut serta mengkodifikasikan hasil tafsir. Ungkapan "lazimnya" ini merupakan sebuah celah untuk masuknya media lain, sebagai media baru, selain kitab yang tertulis. Inilah letak kemungkinan ilustrasi sebagai media baru yang bisa turut masuk ke dalam khazanah studi tafsir.

Dengan keberadaan *Tafsir Juz 'Amma for Kids*, penulis menemukan satu wacana yang menurut penulis "perlu" untuk diangkat, yaitu keberadaan "Tafsir Visual." Bukan hanya visualisasi tafsir, namun secara tajam penulis ingin menyebutkan keberadaan tafsir visual. Perlunya diungkapkannya wacana tafsir visual ini selain karena menjadi hal baru juga karena faktanya media visual ini memang mempunyai potensi efektif dalam mengabulkan cita-cita tafsir untuk menyampaikan dan menjelaskan makna al-Qur'an, tentunya dalam konteks anak sebagai pembacannya. Efektivitas tafsir visual ini penulis kemukakan dengan konteks anak sebagai pembacanya. Jika berbicara tafsir dengan konteks orang dewasa, maka perihal bahasa visual ini tidak begitu penting untuk diperbincangkan, sebab masih banyak media lain yang dapat memenuhi kapasitas baca mereka.

Secara singkat, tafsir diartikan sebagai keterangan atau penjelasan tentang ayat-ayat al-Qur'an agar maksudnya lebih mudah dipahami, sedangkan visual adalah yang dapat dilihat dengan indra penglihat (mata) atau berdasarkan penglihatan; dengan demikian, maksud dari tafsir visual dalam konteks ini adalah hasil penafsiran yang juga di"rupakan" dengan gambar, bukan hanya tulisan. Sebenarnya tidak ada bedanya antara tafsir visual ini dengan tafsir-tafsir secara umum, yang membedakan keduanya adalah bahwa hasil tafsir yang secara umum dituangkan ke dalam tulisan, sedangkan tafsir visual ini dalam bentuk gambar.

Tentang penyebutan tafsir visual ini, pada dasarnya secara jelas selama ini di ranah keilmuan tafsir telah diketahui bahwa dalam hal penafsiran al-Qur'an, setiap orang yang akan menafsirkan al-Qur'an hendaknya telah memenuhi kriteria dan persyaratan yang telah digariskan para ulama' sebagai seorang mufasir,

⁷ M. Ali Hasan dan Rif'at Syauqi Nawawi, *Pengantar Ilmu Tafsir* (Jakarta: bulan Bintang, 1988), hlm. 185.

seperti pengetahuan bahasa, ilmu gramatikal bahasa Arab, ilmu *qira'ah*, *asbāb al-nuzūl* dan sebagainya.⁸ Akan tetapi dalam hal ini, syarat sebagai *mufasir* tidak diartikan sebagai syarat personal yang harus dimiliki seseorang yang menafsirkan. Persyaratan ini lebih dilekatkan untuk tujuan tersampainya tafsir pada konsumennya. Ketika suatu tafsir harus sampai kepada dunia anak, maka tafsir tersebut harus dikemas dengan nuansa anak, dalam hal ini dengan bahasa visual. Dengan demikian salah satu syarat *mufasir* haruslah ahli dalam bidang visualisasi, dan dalam ini ilustrator sudah memiliki syarat itu.

Untuk menjelaskan posisi syarat yang harus terpenuhi dalam suatu proses penafsiran ini, maka alangkah tepatnya jika dikembalikan kepada pengertian dasar tafsir itu sendiri dengan mengingat tujuan awal hadirnya tafsir, yaitu untuk menjelaskan yang belum jelas dan mengungkapkan yang masih samar, maka seperti itulah seharusnya *Tafsir Juz 'Amma for Kids* dimunculkan. Abdul Mustaqim sebagai seorang *mufasir* bertugas mengeluarkan makna al-Qur'an untuk diolah guna menyesuaikan dengan horizon anak-anak, dan ilustrator bertugas membahasakan makna tersebut kedalam bahasa visual, juga untuk menyesuaikan dengan horizon anak. Keduanya harus memenuhi syarat tersebut yakni keahlian di bidangnya. Kedua syarat ahli yang dimiliki keduanya saling melengkapi dan tidak dapat berdiri sendiri untuk tercapainya sebuah tafsir visual. Dengan demikian, jika dalam *Tafsir Juz 'Amma for Kids* ini tidak ada campur tangan ilustrator, maka tafsir ini belum cukup memenuhi syarat sebagai sebuah tafsir yang ditujukan kepada anak-anak, meskipun teks tafsirnya sudah cukup mengeksplorasi makna. Oleh karena itu, keberadaan *mufassir* yang mengeluarkan makna secara langsung dari al-Qur'an merupakan satu syarat dan keberadaan ilustrator dengan kemampuan bahasa visualnya merupakan satu syarat yang lain.

Dalam prosesnya, secara sederhana dapat dijelaskan bahwa makna al-Qur'an yang kemudian divisualisasikan dalam *Tafsir Juz 'Amma for Kids* ini bukanlah hasil kerja ilustrator saja, namun

⁸ Mahfud Basuni Faudah, *Tafsir-Tafsir al-Qur'an: Perkenalan dengan Metodologi Tafsir* terj. H.M. Mochtar Zoeini dan Abdul Qodir Hamid (Bandung: Pustaka, 1987), hlm. 11.

dilahirkan oleh *mufasir*nya. Dari makna yang berhasil diperoleh *mufasir* tersebut kemudian dikonkretisasikan ke dalam bentuk bahasa tertulis oleh *mufasir* sendiri dan bahasa visual dengan bantuan ilustrator. Dengan demikian, ilustrasi di sini merupakan sebuah terjemah tafsiriah atas tafsir dari yang semula berupa teks kepada bahasa visual yang secara langsung tampak mata, dengan memberikan penjelasan baru sebagai tambahan. Dengan demikian, secara keseluruhan *Tafsir Juz 'Amma for Kids* ini merupakan sebuah karya tafsir sebagai hasil dari kolaborasi yang berhasil mengeksplorasi makna al-Qur'an dalam satu bentuk kemasan tafsir berbahasa sederhana dan berbahasa visual yang muncul dalam satu kesatuan, yaitu tafsir visual.

Jika dikalkulasikan penjelasan secara kronologis terkait keberadaan istilah tafsir visual ini, maka formasi yang terbangun adalah al-Qur'an sebagai teks utama yang ditafsirkan oleh *mufasir*, yaitu Abdul Mustaqim, dan direpresentasikan ke dalam tafsir tertulis sebagai teks berikutnya, yaitu teks turunan dari teks utama. Teks tafsir sebagai teks turunan lantas dibahasakan kedalam bahasa visual, sehingga menjadi tafsir dengan bentuk visual dengan beberapa makna tambahan, sebagai teks turunan selanjutnya. Atau dapat dikatakan bahwa ilustrasi ini merupakan tahap lanjutan dalam proses pembahasaan pemahaman *mufasir* dengan teks tafsirnya. Jelas sekali bahwa tafsir dengan bentuk visual dengan kata lain dapat disebut dengan istilah tafsir visual. Dengan demikian, jika pada awalnya yang muncul adalah visualisasi tafsir, karena maknanya dari *mufasir*, pada akhirnya berkembang menjadi tafsir visual sebagai satu kesatuan antara teks dan ilustrasi yang keduanya menceritakan suatu makna.

Terlepas dari pemaknaan syarat yang harus dipenuhi oleh *mufassir* maupun proses bagaimana istilah tafsir visual ini dapat dimunculkan, pada dasarnya jika dikembalikan pada pengertian dasar tafsir itu sendiri, maka mudah untuk menyebut sebuah istilah tafsir visual. Tafsir adalah usaha yang bertujuan menjelaskan al-Qur'an, ayat-ayatnya atau lafal-lafalnya, agar yang tidak jelas menjadi jelas, yang samar menjadi terang, yang sulit dipahami menjadi mudah dipahami, sehingga al-Qur'an sebagai pedoman hidup manusia benar-benar dapat dipahami, dihayati dan diamalkan

demikian tercapainya kebahagiaan hidup dunia akhirat.⁹ Sekali lagi, dari pengertian tafsir ini jelas dapat dipahami bahwa poin penting tafsir adalah menyampaikan makna al-Qur'an sebagai sebuah pedoman yang jelas. Dalam kasus ini tidak dapat dipungkiri bahwa ilustrasi dalam *Tafsir Juz 'Amma for Kids* memiliki peran yang sesuai dengan tujuan tafsir itu sendiri yaitu menyampaikan secara jelas makna al-Qur'an kepada pembacanya, sehingga dengan pengertian tafsir secara umum dan luas, maka dengan keberadaan ilustrasi dalam *Tafsir Juz 'Amma for Kids* ini, secara langsung mudah untuk menyebut karya ini sebagai sebuah tafsir visual.

C. Resepsi sebagai Titik Keberangkatan Tafsir Visual

Seperti yang sudah disebutkan di muka, keberadaan *Tafsir Juz 'Amma for Kids* sebagai sebuah Tafsir Visual ini tidak lepas dari proses kolaborasi yang dilakukan oleh *mufasir* dan ilustrator. Karya ini merupakan sebuah konkretisasi dari resepsi yang dilakukan pengarangnya sebagai *mufasir* – yaitu Abdul Mustaqim – yang berkolaborasi dengan para ilustrator. Penulis memilih menyebut proses eksplorasi makna ini sebagai sebuah resepsi bukan tafsir dengan sebuah alasan bahwa resepsi memiliki cakupan yang lebih luas terkait suatu proses pembacaan terhadap suatu teks; sedangkan tafsir sendiri merupakan bagian dari resepsi. Mengingat karya ini dilahirkan dengan beberapa latar belakang, motif dan tujuan tertentu dan dikonkretisasikan kedalam media yang berbeda, maka resepsi akan lebih tepat untuk disebutkan pada bagian ini.

Resepsi al-Qur'an merupakan uraian bagaimana orang menerima dan bereaksi terhadap al-Qur'an dengan cara menerima, merespon, memanfaatkan atau menggunakannya baik sebagai teks yang memuat sintaksis atau sebagai mushaf yang dibukukan yang memiliki makna sendiri atau sekumpulan lepas kata-kata yang memiliki makna tertentu. Sehingga dari resepsi ini akan muncul berbagai wujud makna yang berbeda.¹⁰ Perbedaan itu ada karena apa yang terjadi dan dibutuhkan di masa lalu berbeda dengan

⁹ M. Ali Hasan dan Rif'at Syauqi nawawi, *Pengantar Ilmu Tafsir*, hlm. 143.

¹⁰ Ahmad Rafiq, "Sejarah al-Qur'an: dari Pewahyuan ke Resepsi (sebuah pencarian awal metodologis)," dalam Sahiron Syamsuddin (dkk.), *Islam, Tradisi dan Peradaban* (Yogyakarta: Bina Mulia Press, 2012), hlm. 74.

masa kini. Banyak hal yang dulunya tidak terpikirkan menjadi terpikirkan saat ini. Satu contoh fenomena resepsi al-Qur'an yang secara jelas dapat menunjukkan bagaimana hal yang dulu tidak penting menjadi penting di masa ini adalah objek atau konsumen dari tafsir al-Qur'an yang terdiri dari berbagai macam latar belakang dan usia.

Metode resepsi ini pada dasarnya digunakan untuk menemukan reaksi pendengar dan pembaca al-Qur'an dalam bentuk penjelasan makna. Dalam pembahasan ini, penulis berusaha untuk menangkap horizon harapan serta motif yang dimiliki oleh kedua belah pihak, yaitu *mufasir* dan ilustrator. Sebagaimana diketahui bahwa suatu karya lahir tidak terlepas dari penerimaan seseorang atas apa yang menjadi bahan baku atas karyanya serta tidak terlepas pula dari motif yang melatar belakangi dikaryakannya sesuatu itu. Hal ini juga tidak terlepas dari ruang sosial sendiri dengan keberagaman problem dan dinamikanya, disadari atau tidak, selalu saja akan mewarnai karya tafsir, sekaligus mempresentasikan kepentingan dan ideologi yang ada.¹¹ Oleh karena itu, pastinya beberapa faktor tersebut menyumbang sebuah pengaruh pada hasil resepsi *mufasir* dan ilustrator.

Dalam hal ini, Abdul Mustaqim meresepsi al-Qur'an dan berhasil mewujudkannya ke dalam teks tafsir, sedangkan ilustrator meresepsi teks tafsir tersebut yang kemudian berhasil mewujudkan penerimaannya ke dalam bahasa visual, yaitu ilustrasi, sehingga resepsi yang dilakukan adalah merupakan sebuah resepsi bertingkat. Resepsi yang dilakukan ini sebagai sebuah respons terhadap suatu kondisi peresepsinya. Kondisi yang dimaksud adalah kemerosotan moral bangsa Indonesia yang sedang bergelut dalam lingkaran modernisasi untuk mendapatkan sebuah kemajuan, namun tetap mempertahankan budayanya, termasuk budaya akhlak. Dengan memilih strategi pendidikan usia dini maka tafsir ini lahir dengan kemasan yang sedemikian rupa. Beberapa latar belakang ini turut menjadi faktor yang membentuk horizon harapan *mufasir* dan ilustrator dalam resepsinya.

¹¹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hlm. 293.

1. Resepsi Hermeneutis

Dalam hal ini, jenis resepsi yang dilakukan oleh Abdul Mustaqim adalah resepsi hereneutis, yaitu resepsi yang lebih memperlihatkan upaya untuk memahami kandungan al-Qur'an yang banyak dilakukan dengan penerjemahan dan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an.¹² Wujud resepsi yang dikonkretisasikan oleh Abdul Mustaqim dalam hal ini adalah tafsir berupa pesan-pesan sosial yang dikemas secara sederhana dengan bahasa anak. Pesan-pesan sosial tersebut menjadi wujud yang direkonstruksi dari penyambutannya terhadap al-Qur'an melalui beberapa proses.

Secara kronologis, intro dari resepsi yang dilakukan *mufasir* ini adalah problem sosial masyarakat di Indonesia sebagai latar belakang dilakukannya resepsi al-Qur'an. Berangkat dari problematika itu, kemudian ia beranjak kepada al-Qur'an dan menghadirkannya sebagai sebuah solusi, dengan asumsi dasar bahwa al-Qur'an diturunkan sebagai pedoman hidup manusia, mengiblat pada masa turunnya al-Qur'an. Jika dilihat dari sejarah pewahyuan al-Qur'an, maka dapat ditemukan bahwa latar belakang al-Qur'an turun adalah kerusakan moral umat manusia. Sejarah yang sudah terbukti keberhasilannya inilah yang ingin diulang kembali oleh Abdul Mustaqim melalui resepsinya.

Resepsi ini berawal dari realitas sosial saat ini yang memfatwakan bahwa modernisasi, dari sisi efek negatif yang ikut hadir dengan kehadirannya, lambat laun semakin mengikis moral masyarakat,¹³ Abdul Mustaqim, penulis *Tafsir Juz 'Amma for Kids*, sebagai seorang akademisi mulai membaca fenomena sosial yang terjadi dalam lingkungan masyarakat. Kekhawatirannya akan kondisi moral masyarakat Indonesia di masa depan, membuatnya

¹² Ahmad Baidowi, "Resepsi Estetis al-Qur'an", *Esensia*, VIII, Januari 2007, hlm. 19.

¹³ Berlawanan dengan sisi positif modernisasi yang membawa suatu kemajuan, di sisi sebrang modernisasi dinilai lebih banyak membawa akses negatif bagi manusia itu sendiri. Manusia menjadi jauh dari realitas kehidupannya karena aktivitas keseharian mereka. Modernisasi menyebabkan semakin jauh dengan manusia lain, mereka terpisahkan oleh teknologi. Lihat, Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial; Perspektif Klasik, Modern, Posmodern dan Poskolonial* (Jakarta: Rajawali Press, 2011), hlm. 95.

berpikir untuk tidak hanya mendiagnosis problematika sosial ini.¹⁴ Sebagai seorang pakar di bidang ilmu-ilmu al-Qur'an, dia memulai misinya dengan mengkomunikasikan al-Qur'an dengan fenomena sosial masyarakat tersebut, dengan harapan dapat menghadirkan al-Qur'an sebagai sebuah solusi kerapuhan sosial yang menginfeksi masyarakat. Dalam praktek sosial diyakini bahwa dalam agama terkandung nilai-nilai moral, etik dan pedoman hidup sehat yang universal dan bersifat abadi, sebagai alat kontrol perilaku manusia, sedangkan nilai-nilai dalam agama Islam ini keseluruhannya terkandung di dalam al-Qur'an.¹⁵ Untuk itu, dalam hal ini Abdul Mustaqim berusaha meresepsi al-Qur'an dan merekonstruksi makna al-Qur'an untuk menemukan formula makna baru sebagai solusi.

2. Resepsi Estetis Hermeneutis

Selanjutnya adalah resepsi yang dilakukan oleh ilustrator. Penulis meletakkan ilustrasi sebagai wujud dari resepsi estetis juga resepsi hermeneutis. Disebut resepsi estetis karena penerimaan kitab suci ini diekspresikan untuk tujuan estetis,¹⁶ dan dalam hal ini resepsi yang dilakukan berujung pada konkretisasi yang berupa ilustrasi yang berkaitan dengan nilai estetika. Dalam resepsi estetis dipahami bahwa keindahan bahasa al-Qur'an, dalam banyak hal telah mendorong umat Islam untuk mengekspresikan keindahannya dalam berbagai bentuk,¹⁷ sehingga hal ini membuka peluang untuk masuknya bentuk-bentuk lain selain teks tafsir sebagai penjelas makna al-Qur'an.

Bentuk bentuk keindahan sebagai wujud resepsi dalam resepsi estetis ini pada dasarnya tidak harus mewakili suatu makna agar tersampaikan pada seseorang, sebab hal pentingnya adalah wujud resepsi yang bernilai estetis, sehingga bagian inilah

¹⁴ Problematika yang dimaksudkan di sini adalah masalah sosial sebagai fenomena sosial yang memicu terjadinya konflik sosial. masalah ini berupa kerapuhan moral yang merupakan salah satu dampak negatif dari modernisasi yang tidak seimbang.

¹⁵ Mansur, *Pendidikan Anak Usia Dini dalam Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hlm. 107.

¹⁶ Ahmad Baidowi, "Resepsi Estetis al-Qur'an", *Esensia*, VIII, Januari 2007, hlm. 20.

¹⁷ Ahmad Baidowi, "Resepsi Estetis al-Qur'an", *Esensia*, VIII, Januari 2007, hlm. 22.

yang memuat letak perbedaan antara resepsi estetis dan resepsi hermeneutis.

Pada dasarnya resepsi estetis al-Qur'an dipahami sebagai pembacaan terhadap al-Qur'an sebagai teks yang memiliki nilai estetis. Jika bertolak pada teori ini, maka sebenarnya resepsi yang terwujud ke dalam ilustrasi ini termasuk resepsi hermeneutis karena memposisikan al-Qur'an sebagai teks yang ditafsirkan. Akan tetapi, terlepas dari teori itu, Nyoman Kutha Ratna secara definitif menyebutkan bahwa estetika resepsi adalah aspek-aspek keindahan yang timbul sebagai akibat pertemuan antara karya sastra dengan pembaca.¹⁸ Dalam karyanya diungkapkan pula bahwa dengan meletakkan aspek-aspek estetis pada karya sastra maka kebudayaan sebagai sistem makro itupun memperoleh nilai estetis.¹⁹ Ungkapan ini memberi gambaran bahwa sesuatu yang pada dasarnya tidak memiliki nilai estetis atau tidak dilihat dari sudut pandang estetika, akan memiliki nilai estetis ketika direalisasikan secara estetis dengan kepekaan penikmatnya. Berdasarkan pendapat ini, maka penulis berkesimpulan bahwa resepsi yang diwujudkan kedalam media yang mempunyai nilai estetis pun juga termasuk resepsi estetis meskipun berangkat dari penerimaan teks yang dibaca bukan dari sisi teks yang memiliki nilai estetis.

Tentang keberadaan ilustrasi sebagai penjelas ini, maka penulis mengambil jalan tengah untuk memposisikan ilustrasi sebagai suatu penjelas yang bernilai estetis dengan menyebutnya dengan istilah resepsi baru yaitu resepsi estetis hermeneutis, sebagai sebuah kolaborasi. Istilah yang diambil dari hasil kolaborasi ini penting disebutkan sebab keberadaan ilustrasi ini tidak dapat melepaskan dua statusnya, yaitu status sebagai sebuah penjelas dan status sebagai sebuah wujud yang bernilai estetika.

3. Relasi Antara Dua Resepsi dalam Membangun Tafsir Visual

Tafsir visual tidaklah terbentuk dari proses resepsi sepihak dari *mufasir* maupun ilustrator. Dalam membangun sebuah tafsir visual, kedua resepsi yang terjadi saling berkomunikasi dan menjalin

¹⁸ Nyoman Kutha Ratna, *Estetika Sastra dan Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 296.

¹⁹ Nyoman Kutha Ratna, *Estetika Sastra dan Budaya*, hlm. 290.

suatu relasi. Secara horizontal, kedua resepsi ini melakukan sebuah dialog yang merupakan wujud dari konsep Integrasi Interkoneksi,²⁰ di mana suatu ilmu menyadari keterbatasan yang melekat pada dirinya, sehingga bersedia berdialog, bekerja sama dan memanfaatkan ilmu lain untuk melengkapi kekurangan yang melekat jika masing-masing berdiri sendiri.²¹ Dalam hal ini, tafsir di dalam lingkup modernisasi dan dengan konteks anak-anak sebagai konsumennya, menyadari keterbatasannya untuk mengkomunikasikan secara langsung pesan al-Qur'an kepada horizon anak-anak. Dalam rangka menyampaikan pesan al-Qur'an tepat pada titik bidiknya, maka tafsir membuka diri untuk berinteraksi dengan ilustrasi untuk misi itu. Interaksi dan dialog antara tafsir dan ilustrasi sebagai salah satu bentuk integrasi-interkoneksi ini, selanjutnya membangun relasi yang lebih intens secara vertikal. Relasi yang muncul antara teks tafsir dan ilustrasi ini merupakan relasi antara keduanya sebagai wujud resepsi. Relasi antar kedua unsur tersebut, yaitu teks tafsir dan ilustrasi, merupakan relasi yang muncul karena proses resepsi.

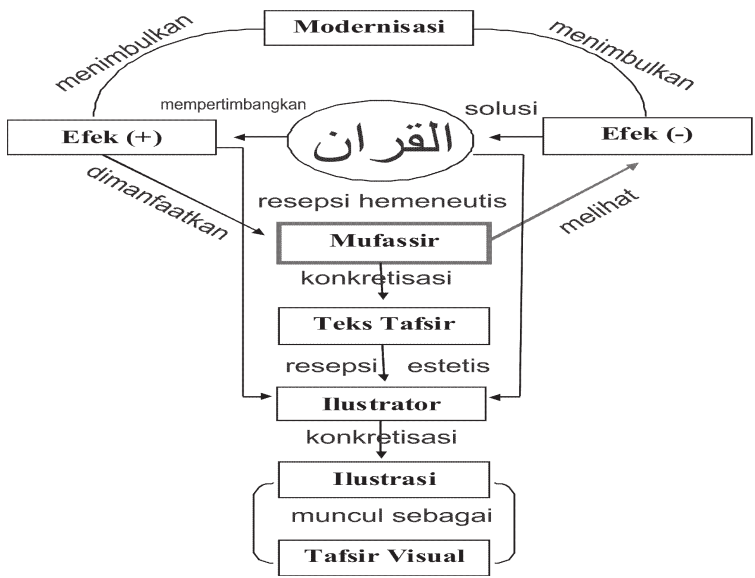
Pada dasarnya dalam *Tafsir Juz Amma for Kids* ini terdapat tiga relasi dasar yang dibangun keduanya. *Pertama* adalah relasi setara antara teks tafsir dan ilustrasi yang keduanya sama-sama menjadi wujud resepsi atas pembacaan al-Qur'an. *Kedua* adalah relasi bertingkat, yaitu ilustrasi sebagai wujud resepsi atas teks tafsir yang menjadi wujud resepsi atas al-Qur'an. *Ketiga* adalah relasi fungsional, yaitu fungsi ilustrasi sebagai penjelas teks yang terdapat dalam *Tafsir Juz Amma for Kids*. Dalam relasi yang ketiga ini, ilustrasi memiliki tugas untuk menyampaikan makna yang diperoleh dari teks kepada pembaca. Relasi ketiga inilah yang penulis sebut sebagai relasi yang terjalin secara vertikal dan menjadi relasi utama yang mengantarkan pada tafsir visual. Hal ini karena relasi inilah hasil

²⁰ Integrasi Interkoneksi merupakan sebuah paradigma keilmuan yang diemban oleh visi dan misi pengembangan (transformasi) Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga tahun 2004, dalam upaya mempertemukan dan memadukan dua rumpun ilmu, yaitu ilmu-ilmu keislaman (*Islamic sciences*) dan ilmu-ilmu umum (*modern sciences*). Lihat, Bermawi Munthe (dkk.), *Sukses di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Center for Teaching Staff Developments, 2010).

²¹ Bermawi Munthe (dkk.), *Sukses di Perguruan Tinggi*, hlm. 10,

akhir dari dua relasi yang lain. Artinya, posisi teks dan ilustrasi sebagai wujud resepsi atas al-Qur'an serta posisi ilustrasi sebagai hasil resepsi atas teks tafsir hanyalah proses yang pada akhirnya berujung pada relasi fungsional keduanya dalam membangun *Tafsir Juz Amma for Kids*.

Relasi tersebut dapat dijelaskan dalam bagan sebagai berikut ini:



Keterangan:

- 1. Efek (+) : Konsep Pendidikan Usia Dini sebagai bagian dari Sistem Modernisasi
- 2. Efek (-) : Krisis moral yang timbul akibat modernisasi yang tidak seimbang

Sebagai media penjelas teks tafsir, ilustrasi berusaha mengkomunikasikan pesan-pesan tafsir melalui rupa. Dalam mengeksplorasi pesan-pesan ini, ilustrator berperan sebagai visual interpreter. Ini merupakan tugas ilustrator terkait bagaimana dia menterjemahkan teks kedalam pemahamannya, untuk selanjutnya diproduksi ulang dengan konsep visual. Sang illustrator banyak berperan dalam mengkomunikasikan secara visual pesan al-Qur'an tanpa mengalahkan kepentingan teks tafsir sebagai penyampai pesan al-Qur'an.

D. Kolaborasi Teks Tafsir dan Ilustrasi dalam Tafsir Visual

Berikut ini salah satu bagian tafsir visual sebagai wujud dari kolaborasi yang dibangun oleh *mufasir* dan ilustrator yang menunjukkan bagaimana teks dan ilustrasi saling bekerja sama untuk menjelaskan suatu pesan yang dikandung al-Qur'an.



Gambar 2. Teks tafsir surat al-Tin dengan ilustrasi yang dapat menyampaikan banyak makna, yaitu makna yang lebih dari sekedar makna yang disampaikan oleh teks.

Pesan utama dari tafsirnya adalah dua hal yang akan mengangkat derajat manusia, yaitu memanfaatkan akal untuk sesuatu yang dapat meningkatkan keimanan kepada Allah dan memanfaatkan akal untuk selalu berbuat kebajikan. Lebih dari itu, dalam ilustrasi tersebut seorang pembaca bisa menemukan pesan yang lebih luas yakni dengan berusaha membaca ilustrasi tersebut.

Dari pembacaan ini penulis berusaha membahasakan gambar tersebut sebagai berikut: Ilustrasi ini mengatakan bahwa dalam berbuat kebajikan, seseorang tidak boleh pandang bulu. Kesenjangan sosial yang ada tidak boleh menjadi penghalang untuk berbagi. Anak yang bekerja sebagai seorang penyemir sepatu pun juga bagian dari kebersamaan. Kebajikan yang dapat dilakukan

bermacam-macam, tidak hanya berupa sedekah. Mengajari seorang teman, seperti tukang sepatu yang mungkin tidak bisa membaca pun, juga merupakan kebajikan. Kebajikan juga tidak terbatas dan hanya dilakukan dengan cuma-cuma, karena bekerja sebagai seorang penambal ban pun, pada dasarnya juga merupakan kebajikan dengan menyediakan jasa bagi orang yang membutuhkan.

Busana yang ditunjukkan tiga karakter dalam gambar tersebut mengisyaratkan perbedaan latar belakang masing-masing. Seorang anak dengan peci dan sandal jepit menggambarkan suatu karakter agamis yang sederhana. Seorang anak yang mengenakan kaos dengan sepatu, tanpa peci, menggambarkan karakter masyarakat umum dan seorang anak dengan baju berwarna polos (dan terkesan warna mati) yang mengenakan sepatu sobek (ditambal) dan didukung sebuah kotak semir sepatu, menggambarkan karakter orang kalangan bawah. Dengan tiga karakter yang berbeda mereka mampu berinteraksi dengan baik. Interaksi ini diwujudkan dengan saling mengajari satu sama lain. Terutama terkait urusan keimanan, karena dalam ilustrasi itu anak yang menggunakan peci digambarkan paling ekspresif sehingga memiliki nilai paling mencolok di antara yang lain.

Pesan-pesan yang terbaca oleh penulis ini merupakan bagian lain dari teks tafsir yang diungkap mufasir dari al-Qur'an. Hasil pembacaan penulis terhadap ilustrasi yang ada ini hanya sebagai usaha penulis untuk membahasakan kembali ilustrasi, guna menjelaskan bagaimana ilustrasi tersebut dalam fungsinya sebagai bagian dari *Tafsir Juz 'Amma for Kids*. Meresepsi tafsir al-Qur'an berarti meresepsi al-Qur'an itu sendiri. Makna-makna yang penulis temukan tersebut pada dasarnya berporos pada al-Qur'an juga.

E. Kesimpulan

Berawal dari resepsi yang dilakukan oleh *mufasir* dan ilustrator, kemudian keduanya membangun sebuah relasi yang mengantarkan pada sebuah model tafsir baru, yaitu tafsir visual. Tafsir visual merupakan suatu kesatuan antara teks tafsir dan ilustrasi yang keduanya bersifat saling menjelaskan dan menyampaikan makna al-Qur'an kepada pembacanya - dalam hal ini adalah anak-anak. wacana tafsir visual ini penting kiranya

untuk dieksplorasi mengingat pentingnya keberadaannya untuk menyampaikan al-Qur'an kepada pembaca, tentunya dengan anak sebagai konsumennya. Penyebutan istilah ini secara tegas dapat disampaikan berdasarkan pada pengertian dasar tafsir serta tujuannya untuk menjelaskan makna al-Qur'an.

DAFTAR PUSTAKA

- Baidhowi, Ahmad. Resepsi Estetis al-Qur'an. *Esensia*, VIII. Januari 2007.
- Faudah, Mahfud Basuni. *Tafsir-Tafsir al-Qur'an: Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*, terj. H.M. Mochtar Zoeini dan Abdul Qodir Hamid. Bandung: Pustaka. 1987.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesi: dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: TERAJU. 2003.
- Hasan, M. Ali dan Rif'at Syauqi nawawi. *Pengantar Ilmu Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang. 1988.
- Ilyas, Hamim (dkk.). *Studi Kitab Tafsir*. Yogyakarta: Teras. 2004.
- Mansur. *Pendidikan Anak Usia Dini dalam Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2005.
- Martono, Nanang. *Sosiologi Perubahan Sosial: Perspektif Klasik, Modern, Postmodern, Poskoloknial*. Jakarta: Rajawali Press. 2011.
- Munthe, Bermawi (dkk.). *Sukses di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Center for Teaching Staff Developments. 2010.
- Mustaqim, Abdul. *Tafsir Juz 'Amma for Kids*. Yogyakarta: Insam Madani. 2012.
- Pamadhi, Hajar. *Pendidikan Seni: Hakikat, Kurikulum pendidikan seni dan Pengajaran seni untuk Anak*. Yogyakarta: UNY Press. 2012.
- Ratna, Nyoman Kutha. *Estetika Sastra dan Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2007.
- Syamsuddin, Sahiron (dkk.). *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2010
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka. 2005.

